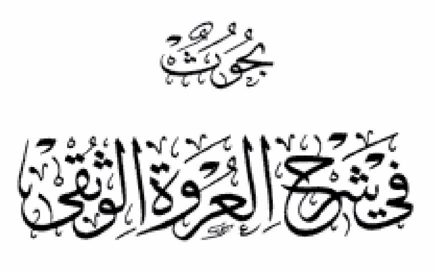

بحوث
في شرح العروة الوثقى
الجزء الرابع

اسم الكتاب : .... بحوث في شرح العروة الوثقى / ج ٤

المؤلف : .... آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر

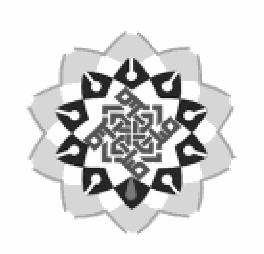
إعداد وتحقيق : .... لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر

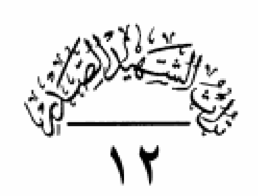
الناشر : .... مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر

الطبعة المحقّقة في المؤتمر : .... الأُولى

تأريخ الطبع : .... ١٤٢١ ق

الكميّة : .... ٣٠٠٠ نسخة





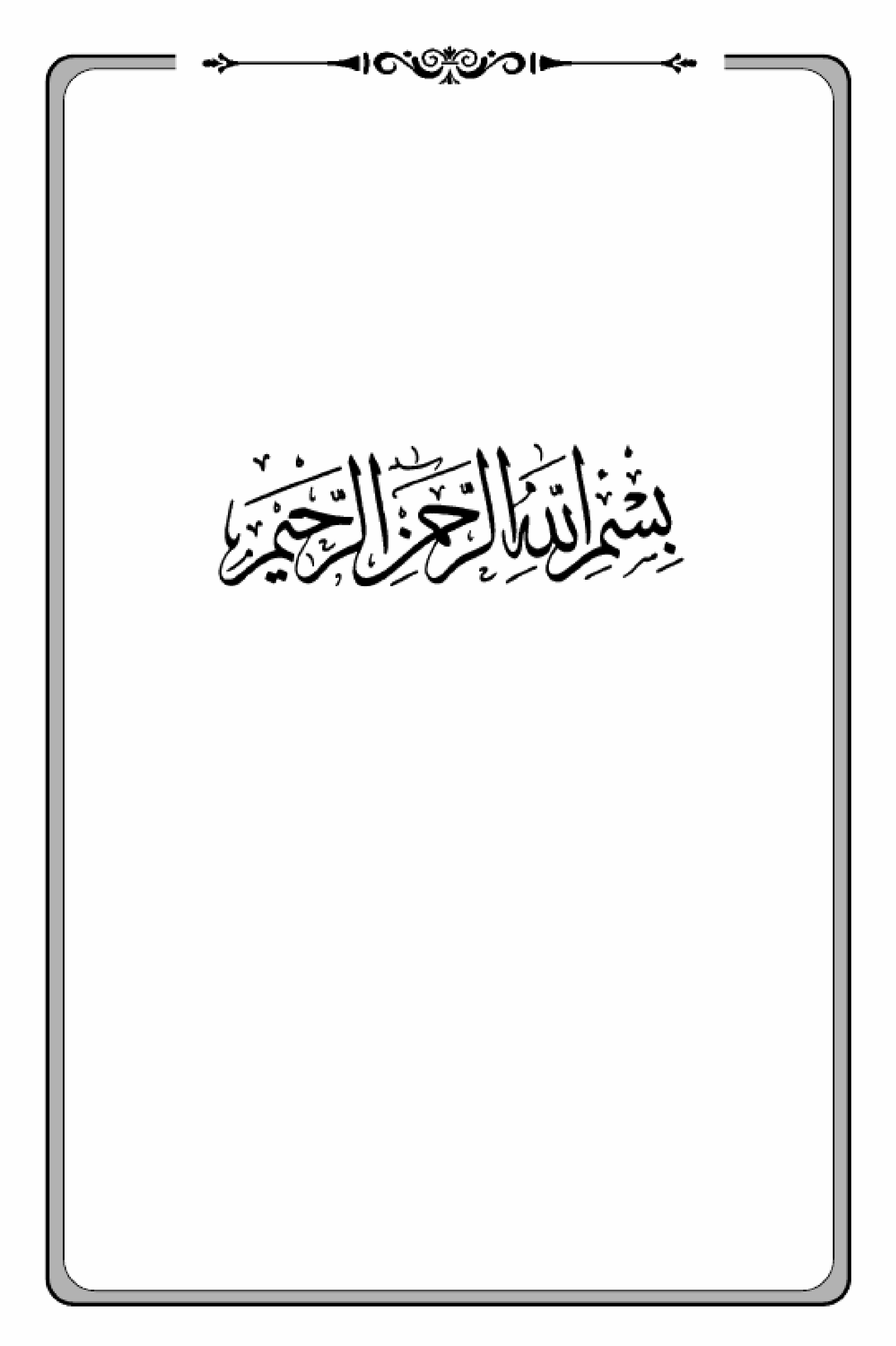
بحوث في شرح العروة الوثقى

الجزء الرابع

تأليف

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره


بسم الله الرحمن الرحيم



بحوث في شرح العروة الوثقى

الجزء الرابع

- **النجاسات** (عرق الجنب من الحرام. عرق الإبل الجلّالة).
- أحكام وتفصيلات في طرق ثبوت النجاسة.
- كيفيّة تنجّس المتنجّسات.
- أحكام النجاسات.



النجاسات

١١

عرق الجنب من الحرام

- الدليل على نجاسته والمناقشة فيه.
- فروع وتطبيقات.

الحادي عشر: عرق الجنب من الحرام[1].

[الدليل على نجاسة عرق الجنب من الحرام والمناقشة فيه:]

(١) ذهب جماعة من فقهائنا المتقدّمين إلى نجاسته[1]، بل نسب ذلك إلى المشهور بين المتقدّمين[2]، بل ادّعي في بعض الكلمات ـ كما في الغنية ـ الإجماع عليها[3].

وما ينبغي أن يتأمّل في كونه مدركاً لذلك هو الروايات، لا الإجماع؛ لأنّ جملةً من المتقدّمين الذين نسب إليهم القول بالنجاسة لم يظهر من كتبهم سوى عدم جواز الصلاة في الثوب الذي عَرِقَ فيه الجنب من الحرام[4]، ولا نعلم باستلزام ذلك

(١) المقنعة: ٧١، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٥٣، المهذّب ١: ٥١.

(٢) رياض المسائل ٢: ٣٦٥، ومستمسك العروة الوثقى ١: ٤٣٤، نسبه في الأوّل إلى الأشهر بين القدماء، وفي الثاني إلى المشهور بين المتقدّمين.

(٣) غنية النزوع: ٤٥.

(٤) كما في رسالة الصدوق إلى ولده المنقولة في المقنع: ٤٣ ـ ٤٤، ومن لا يحضره الفقيه ١: ٦٧، ذيل الحديث ١٥٣، والخلاف ١: ٤٨٣، المسألة ٢٢٧.

في نظرهم للنجاسة.

وظاهر عبارة الحلّيّ الإجماع على الطهارة، وأنّ كلّ من ذهب إلى النجاسة عدل عن ذلك[١]، وهذا ينفي ـ على الأقلّ ـ ثبوت الإجماع على النجاسة.

ومهمّ الروايات ثلاث:

الأُولى: رواية علّي بن مهزيار، عن العسكري، وقد ورد فيها: أنّه أراد أن يسأله عن عرق الجنب إذا عرق في الثوب، فقال : «إن كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرامٍ لا تجوز الصلاة فيه، وإن كانت جنابته من حلالٍ فلا بأس»[٢].

الثانية: رواية الكفرثوثي، الذي أراد أن يسأل أبا الحسن عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب أيصلّى فيه؟ فقال : «إن كان من حلالٍ فصلِّ فيه، وإن كان من حرامٍ فلا تصلِّ فيه»[٣].

الثالثة: رواية الفقه الرضوي: «إن عرقت في ثوبك وأنت جنب وكانت الجنابة من الحلال فتجوز الصلاة فيه، وإن كانت حراماً فلا تجوز الصلاة فيه حتّى تغسل»[٤].

وهذه الروايات الثلاث مفادها المباشر هو عدم جواز الصلاة في الثوب، لا النجاسة، ومن هنا قد يقال[٥] بدلالتها على المانعيّة دون النجاسة، فلابدّ

(١) السرائر ١: ١٨١.

(٢) مستدرك الوسائل ٢: ٥٦٩ ـ ٥٧٠، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٧ ـ ٤٤٨، الباب ١٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

(٤) فقه الرضا: ٨٤. وعنه في بحار الأنوار ٨٠: ١١٧، ذيل الحديث ٤.

(٥) راجع جواهر الكلام ٦: ٧٦.

لاستفادة النجاسة من إبراز عناية، وذلك:

إمّا بتقريب: أنّ السائل وإن سأل عن جواز الصلاة في الثوب، ولكن لمّا كان عدم جواز الصلاة المحتمل لا منشأ لاحتماله بحسب الارتكاز المتشرّعيّ سوى النجاسة، كان السؤال ظاهراً في الاستعلام عن حال الثوب في الصلاة من هذه الناحية، فيدلّ الجواب على النجاسة.

وإمّا بتقريب: أنّ إطلاق الجواب يقتضي عدم جواز الصلاة في الثوب، حتّى مع جفاف العرق، أو إزالته بالمسح، وهذا يكشف عن أنّه بنكتة النجاسة، لا بنكتة المانعيّة الاستقلاليّة للعرق التي لا معنى لبقائها عرفاً بعد زواله.

وإمّا بتقريب: أنّ جعل الغسل غايةً لعدم الجواز في رواية الفقه الرضويّ ظاهر في ثبوت النجاسة؛ لأنّ الغسل هو إزالة القذر عرفاً، وكذلك الأمر في غيرها؛ لوضوح أنّ النهي فيها لا يؤخذ على إطلاقه جزماً، فإمّا أن يقيّد بعدم مطلق الإزالة، أو بعدم الإزالة بالغسل، والقدر المتيقّن هو التقييد الثاني؛ لكونه أقلّ من التقييد الأوّل، فبضمّ ارتكازية عدم كون الثوب الذي أصابه العرق المذكور كعين النجس ينتج التقييد المذكور، فإذا تمّ الاستدلال بأحد هذه التقريبات ثبتت النجاسة، وكانت هذه الروايات مقيّدةً لإطلاق ما دلّ على نفي البأس عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب[1].

وقد يستبعد التقييد: إمّا باعتبار أنّ عدم ورود أي سؤالٍ عن عرق الجنب من حرامٍ من قبل الرواة مع شيوع الجنابة من الحرام كاشف عن ارتكاز طهارته، إذ لو كان في معرض احتمال النجاسة بحسب تصورات المتشرّعة وقتئذٍ لكثر السؤال عنه.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٦، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

وإمّا باعتبار ما يتراءىٰ من بعض المطلقات من إصرار الإمام على الفتوى بنفي البأس، كما في رواية عليّ بن أبي حمزة[١]، حتى بعد إلحاح السائل على احتمال البأس بنحو تأثّر الإمام من إصرار السائل على أن يسمع منه النهي، فلو كان في العرق تفصيل لكان من المناسب جدّاً أن يذكر في مقام إرضاء نزعة السائل، فمثل هذا الإطلاق يأبىٰ عن التقييد.

ويندفع هذا الاستبعاد بكِلَا شِقَّيه: بأنّ أسئلة الرواة كانت على الأكثر تعبيراً عن الحاجات التي يواجهونها مباشرةً، والجنابة من حرامٍ لم تكن شائعةً في طبقة الرواة، ومن النادر أن يتّفق لهم إحراز صغراها في غيرهم فعدم توافر الأسئلة عن عرق الجنب من حرامٍ لا يوجب استبعاد التقييد.

كما أنّ نظر السائل في الإصرار على أن يسمع من الإمام النهي كان إلى ما هو المتعارف من عرق الجنابة، وحينما أراد أن يستدرج الإمام للفتوى بالبأس فرض كثرة العرق، وقال: «إنّه يعرق حتّى لو شاء أن يعصره عصره»، ولم يفرض خصوصية في الجنابة.

فالمهمّ إذن ملاحظة التقريبات التي ذكرناها كمحاولةٍ لتتميم الاستدلال:

أمّا التقريب الأوّل فهو يتوقّف على انحصار الجهة المحتملة للسؤال بحسب ارتكاز أذهان المتشرّعة بالنجاسة، وهذا غير معلوم، فإنّ المدقّق في أسئلة الرواة في ما يتّصل بالجنب وعرقه يمكنه أن يحدس أنّهم كانوا يجوِّزون وجود محذورٍ ناشئٍ لا من سراية النجاسة، بل من سراية حدث الجنابة، ويحتملون أنّ الجنابة بنفسها قد تسري إلى الثوب أو الماء بنحوٍ يوجِد محذوراً في استعماله، والشاهد على هذا الحدس: أنّ أسئلة الرواة في أمثال المقام من الصعب تفسيرها جميعاً

---

(١) المصدر السابق: ٤٤٥، الحديث ٤.

على أساس استعلام الحال من حيث النجاسة والطهارة؛ وذلك لعدّة أُمور :

منها : أنّه لو كان النظر إلى احتمال نجاسة الثوب بعرق الجنب فلماذا اتّجهت الأسئلة في عرق الجنب إلى الثوب خاصّةً ولم يسأل عن بدن الجنب مع أنّه من الواضح أنّ عرقه إذا كان ينجِّس ثوبه فهو ينجِّس بدنه أيضاً ؟

وأمّا إذا كان النظر إلى احتمال سراية الجنابة إلى الثوب فالسكوت عن البدن متعيّن؛ لأنّ البدن جنب، وإنّما الشكّ في ترشّح الجنابة منه بالعرق على الثوب بنحوٍ يحتاج إلى الغَسل ـ بالفتح ـ، كما يحتاج بدن الجنب إلى الغُسل ـ بالضمّ ـ.

ومنها : رواية محمّد بن مسلم، قال : سألته عن الرجل يبول ولم يمسَّ يده شيء، أيغمسها في الماء ؟ قال : «نعم، وإن كان جنباً»[١].

فإنّ من البعيد في حقّ محمّد بن مسلم أنّه كان يحتمل أنّ يد المجنب الذي يبول تنجِّس الماء دون أن يكون قد أصابها شيء، وإنّما الأقرب إلى الافتراض احتمال سراية الحدث إلى الماء.

ومنها : أُسلوب التعبير في جملةٍ من الروايات، من قبيل قوله : «لا يجنب الثوب الرجل، ولا يجنب الرجل الثوب»[٢]، فإن هذا اللسان واضح في رفع احتمال سراية الجنابة، لا سراية النجاسة، ولهذا لم يقل : لا ينجِّس المجنب الثوب.

ومن قبيل ما عن النبّي : إذ سُئِلَ عن الجنب والحائض يعرقان في الثوب حتّى يلصق عليهما، فقال : «إنّ الحيض والجنابة حيث جعلهما الله

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٥، الباب ٧ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٤٦، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

عزّ وجلّ ليس في العرق، فلا يغسلان ثوبهما»[١].

وهذا أيضاً واضح في نفي احتمال سراية الجنابة دون النجاسة.

وفي روايةٍ أُخرى قال: «ليس الماء جنابة»[٢].

وهكذا يبدو أنّ فكرة سراية الحدث لم تكن بعيدةً عن أذهان المتشرّعة، وعليه فلا ينصرف السؤال إلى حيثية النجاسة.

وأمّا التقريب الثاني فهو يكفي لدفع احتمال المانعية المستقلّة للعرق، ولكنّه لا ينفي احتمال كون عدم الجواز بلحاظ سراية الجنابة المحرّمة ـ بمعنىً من المعاني ـ بتوسّط العرق إلى الثوب، فكأنّ الثوب يصبح فيه شيء من الجنابة يحتاج إلى الغسل، كحاجة البدن الجُنُب إلى الاغتسال، فإنّ هذا الاحتمال يلائم مع بقاء عدم الجواز بعد زوال العرق أيضاً.

وبما ذكرناه يظهر حال التقريب الثالث.

هذا كلّه، مضافاً إلى سقوط الروايات المذكورة سنداً، وعليه، فالظاهر هو الطهارة، عملاً بالأُصول، وبالمطلقات الدالّة على طهارة عرق الجنب مطلقاً، وإن كان الاحتياط بعدم الصلاة في الثوب لا ينبغي تركه؛ نظراً لاشتهار الفتوى بذلك بين المتقدّمين، غير أنّه احتياط استحبابي، ولو كان وجوبياً لأشكل الرجوع إلى مطلقات الباب، أو بعضها ـ على أقلِّ تقديرٍ ـ لإثبات طهارة عرق الجنب مطلقاً؛ لورودها بلسان الإذن في الصلاة فيه صريحاً أو انصرافاً، فمع عدم الالتزام والجزم بانطباق هذا الإذن في محلّ الكلام لا يمكن التمسّك بها لإثبات الطهارة.

---

(١) المصدر السابق: ٤٤٧، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٦، الباب ٧ من أبواب الأسآر، ذيل الحديث ٦.

سواء خرج حين الجماع أو بعده[١]، من الرجل أو المرأة[٢]،

[فروع وتطبيقات :]

(١) وذلك لإطلاق الروايات، بناءً على صلاحيتها لإثبات النجاسة.

ويمكن أن يستشكل في إطلاق رواية عليّ بن مهزيار المتقدّمة، بناءً على أن تكون «كان» في قوله: «إن كان عرق الجنب في الثوب» ناقصة، ويكون «عرقه» اسمها، وتكون كلمة «جنابته» معطوفةً على الاسم، ويكون الخبر كلمة «من حرام»، فإنّ معنى الحديث حينئذٍ: أنّه إن كان العرق والجنابة من حرامٍ فلا تجوز الصلاة، والعرق الناشئ من حرامٍ لا إطلاق فيه للمتأخّر، كما هو واضح.

إلّا أنّه قد يقال مع هذا بأنّ المستفاد من الرواية ـ بقرينة قوله بعد ذلك: «وإن كانت جنابته من حلال» ـ أنّ المناط هو نشوء الجنابة من حرامٍ أو حلال، وأنّ نظر الشرطيّتين معاً إلى ذلك، واشتمال الأُولى على فرض نشوء العرق من حرامٍ مجرّد تعبير.

كما أنّه قد يستشكل في إطلاق رواية الكفرثوثي، بناءً على أنّ اسم «كان» في قوله: «وإن كان من حرامٍ فلا تصلِّ فيه» هو العرق، فيرجع إلى أنّ العرق إذا كان ناشئاً من الاتّصال المحرّم فلا تصلِّ فيه، فلا يشمل العرق المتأخّر. وأمّا إذا كان اسم «كان» هو الرجل، أو حدث الجنابة وكان الضمير المجرور راجعاً إلى الثوب فلا إشكال في الإطلاق.

(٢) وذلك لأنّ مدرك الحكم: إن كان إحدى الروايتين الأُولَيين فإطلاقها اللفظيّ تامّ؛ لأنّ الجنب يوصف به الرجل والمرأة.

وإن كان الرواية الثالثة فإطلاقها اللفظيّ وإن كان قابلاً للمناقشة ولكنّ

سواء كان من زناً أو غيره[١]، كوطء البهيمة، أو الاستمناء، أو نحوهما ممّا حرمته ذاتية.

بل الأقوى ذلك في وطء الحائض، والجماع في يوم الصوم الواجب المعيّن، أو في الظهار قبل التكفير[٢].

الإطلاق المتحصِّل من إلغاء خصوصيّة الرجل بالارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع المركوزة حاصل.

❊ ❊ ❊

(١) إذ لم يفرض في الروايات المذكورة خصوص الزنا، فالإطلاق محكم. نعم، هناك بحث صغرويّ في حصول الجنابة في وطء البهيمة موكول إلى محلّه في بحث غسل الجنابة.

(٢) الحرمة تارةً تكون ذاتية، وأُخرى عَرَضية، والمراد بثبوت هذين الوصفين للحرمة في المقام: الذاتية والعرضية بلحاظ عالم الأدلّة ولسان الشارع، فالحرمة الثابتة بعنوانٍ ابتدائيٍّ ذاتية، والحرمة الثابتة بعنوان الاستثناء والتخصيص عَرَضية، لا الذاتيّ بالمعنى المقصود في الجنس والفصل، أو في لوازم الماهيّة، كما هو واضح.

فإن كانت الحرمة ذاتيةً من قبيل مواقعة الأجنبية فهو القدر المتيقّن من نجاسة عرق الجنب من حرامٍ على القول بها.

وإن كانت الحرمة عَرَضيةً فهي: إمّا أن تكون عرضيةً متعلّقةً بنفس العنوان الأوّليّ لما يوجب الجنابة، كالحرمة المتعلّقة بالجماع في حال الحيض، أو في نهار شهر رمضان.

وإمّا أن تكون حرمةً عرضيةً متعلّقةً بعنوانٍ ثانويٍّ منطبقٍ على الجماع

الموجب للجنابة، كما لو انطبق على الجماع عنوان حنث النـذر، أو الضـرر فحرم بهذا العنوان فهل النجاسة على القول بها تشمل فرض الحرمة العـرضية بكلا قسميها، أو يُفَصَّل بين القسمين، أو لا تشمل شيئاً منها ؟

ذكر السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ أنّ ثبوت النجاسة في مورد الحرمة العرضية وعدمه يتفرّع على أنّ الحرمة المأخوذة في موضوع الدليل هل [هي] الحرمة الفعلية، أو الحرمة الذاتية، بمعنى كونه بحسب طبعه حراماً ؟

فعلى الأوّل يترتّب أمران :

أحدهما : أنّه لو عرض مجوّز على الحرام الذاتي ـ كما لو زنىٰ عن إكراهٍ ـ لم تثبت النجاسة؛ لعدم الحرمة الفعلية.

والآخر : ثبوت النجاسة في مورد الحرمة العرضية؛ لأنّ الحرمة فعلية.

وعلى الثاني يترتّب عكس الأمرين السابقين، ففي مورد الإكراه على الزنا تثبت النجاسة، وفي مورد الحرمة العرضية لاتثبت؛ لأنّها تدور مدار الحـرمة الذاتية، وهي حاصلة في الأوّل دون الثاني.

وتحقيق الحال بنحوٍ يتّضح معنى الحرمة الذاتية والفعلية، ويتّضح عدم إمكان المساعدة على ما اُفيد من الملازمة بين المسألتين، وأنّ كلّاً منهما تتبع مبانيها الخاصّة هو : أنّنا تارةً نتكلّم في الفرع الأوّل وهو الزنا عن إكراه، واُخرى في الفرع الثاني الذي هو عنوان المسألة في الأساس، أي الحرمة العرضية.

أمّا الفرع الأوّل فالنجاسة فيه تتفرّع على ملاحظة : أنّ الحرمة هل اُخذت موضوعاً لنجاسة العرق بنحو الموضوعية، أو بنحو المعرِّفيّة التي مرجعها إلى أنّ موضوع الحكم بالنجاسة ليس هو الحرمة، بل ذوات المحرّمات التي يشار إليها

---

(١) التنقيح ٢ : ١٤٤.

بهذا العنوان ؟ وهذا سنخ ما يقال في «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، من : أنّ موضوع نجاسة البول هل هو حرمة أكل لحم الحيوان، أو نفس العناوين الخاصّة للحيوانات، كالهرّ والفأرة ـ مثلاً ـ وعنوان الحرام، أو ما لا يؤكل أُخذ مشيراً إليها ؟

ونفس الشيء يقال أيضاً عن موضوع المانعية في «لا تصلِّ في ما لا يؤكل لحمه».

والحاصل : أنّ هذين الاحتمالين سيّالان في جملةٍ من الموارد، فإن بنينا على المعرِّفية كان عرق الزاني المكره نجساً ؛ لأنّ الموضوع ـ على هذا ـ ذوات العناوين التي يشار إليها بالحرمة، وأحدها الزنا، وهو ثابت، نظير ما يقال على المعرِّفية أيضاً من نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه وإن حلّ لعارض.

وإن بنينا على الموضوعية تساءلنا : أنّ الحرمة المأخوذة موضوعاً هل هي ذات الحرمة الفعلية، أو الوجود المشروط للحرمة، أي الحرمة لولا الاضطرار ؟ وهذا يعبّر عنه الأُستاذ بالحرمة الذاتية.

فعلى الأوّل ترتفع نجاسة العرق بارتفاع الحرمة، دونه على الثاني ؛ لأنّ صدق الشرطيّة لا يستدعي صدق طرفيها.

هذه مباني الفرع الأوّل.

والصحيح منها : أنّ الحرمة مأخوذة في موضوع النجاسة بنحو الموضوعية وبوجودها الفعلي. أمّا الموضوعية في مقابل المعرِّفية فهو ظاهر أخذ أيّ عنوانٍ في موضوع الحكم، بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، ما لم تأبَ مناسبات الحكم والموضوع عن ذلك، فتصبح بنفسها قرينةً على المعرِّفية، ولا إباء من قبلها في المقام.

وأمّا كون الموضوع الحرمة الفعلية لا الشرطية فلأنّ ظاهر أخذ أيّ عنوانٍ

في موضوع الحكم لزوم ثبوته بالفعل؛ لأنّ الوجود التقديريّ للشيء ليس فرداً حقيقياً له ما لم تقم قرينة على ملاحظته. وعليه فالمكرَه على الزنا لا ينجِّس عرقه.

وأمّا الفرع الثاني فالحرمة العرضية: إما ثابتة لعنوانٍ ثانويٍّ ينطبق على الجماع، كعنوان حنث النذر، أو ثابتة لنفس العنوان الأوّليّ للجماع في حالةٍ مخصوصة، كحالة الحيض.

أمّا في القسم الأوّل فالمسألة مبنيّة على أنّ الموضوع للنجاسة: هل هو حرمة العمل الموجب للجنابة ـ الجماع مثلاً ـ بعنوانه، أو حرمته ولو بعنوانٍ ثانويٍّ منطبقٍ عليه؟

فعلىٰ الأوّل لا تثبت النجاسة في القسم الأوّل؛ لأنّ الحرمة لم تثبت فيه للجماع بعنوانه، من دون فرقٍ بين أن يبنىٰ في الفرع الأوّل على الموضوعية أو المعرِّفية، وعلى الفعلية أو الذاتية، فإنّه ـ على أيّ حالٍ ـ يكون الموضوع أو المعرِّف حرمة الجماع بعنوانه، وهي منتفية في الفرض.

وعلى الثاني يصبح حال هذا القسم حال القسم الثاني.

والصحيح في المقام هو الأوّل؛ لأنّ الظاهر من أخذ الحكم المضاف إلى عنوانٍ في موضوع حكمٍ فرض كونه ثابتاً لذلك العنوان بنفسه، لا بعنوانٍ آخر منطبقٍ عليه، وعليه فالحكم في هذا القسم هو الطهارة.

وأمّا في القسم الثاني ـ وهو ما إذا كانت الحرمة العَرَضية ثابتةً للجماع بعنوانه ـ فالمسألة تتفرّع على أن نرىٰ أنّ موضوع الحكم بالنجاسة هل هو مطلق الحرمة بنحوٍ يشمل الحرمة الاستثنائية، أو الحرمة المطلقة بمعنى الحرمة الأصلية والمجعولة ابتداءً لا استثناءاً؟

فعلى الأوّل تثبت النجاسة هنا على جميع المباني المتقدّمة في الفرع الأوّل،

التي كان بعضها يقتضي النجاسة هناك، وبعضها يقتضي الطهارة.

وعلى الثاني تثبت الطهارة هنا على جميع تلك التقادير أيضاً.

والصحيح هنا هو الأوّل؛ لأنّ تقييد الحرمة المأخوذة في موضوع الدليل بخصوص الحرمة الأصلية، وإخراج الحرمة الاستثنائية منها خلاف إطلاق الدليل. وبما ذكرناه اتّضحت أوجه النظر في إفادات السيد الاُستاذ دام ظلّه.

إذ اتّضح أولاً: أنّه لا ملازمة بين الطهارة في الفرع الأوّل، والنجاسة في الفرع الثاني بحسب المباني.

وثانياً: أنّ الصحيح في الفرع الأوّل الطهارة، وفي الفرع الثاني التفصيل بين القسمين، فيحكم بالطهارة في الأوّل، وبالنجاسة في الثاني.

وثالثاً: أنّ تعليله ـ دام ظلّه ـ للطهارة في الفرع الثاني بظهور الدليل في كون الحرمة متعلّقةً بنفس عنوان المواقعة إنّما يناسب القسم الأوّل منه، ولا يصدق على القسم الثاني، فإنّ فرض الحرمة العرضية لا يساوق دائماً فرض تعلّقها بعنوانٍ ثانويّ، كما عرفت.

بقي الكلام في تشخيص الصغريات، وتمييز الحرمة العرضيّة المتعلّقة بالعنوان الثانويّ عن الحرمة العرضيّة المتعلّقة بالجماع بعنوانه.

والمتيقّن دخوله في القسم الثاني الجماع المحرّم في أيّام العادة، والمتيقّن دخوله في الحرمة بعنوانٍ ثانويٍّ الجماع المحرّم بوصفه حنثاً للنذر واليمين، أو باب الضرر، وتبقى أمثلة لا يخلو حالها عن شَوب إشكال:

منها: المقاربة المحرّمة بملاك صومٍ واجبٍ معيّن، فقد يتخيّل أنّها بعنوانٍ ثانويٍّ وهو الإفطار.

وفيه: أنّ عنوان الإفطار منتزع من كون الصوم في الرتبة السابقة عبارةً عن الإمساك عن اُمورٍ معيّنة، فليس هذا حراماً لأنّه مفطر، بل هو مفطر لأنّه أخذ

مسألة (١) : العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس[١]، وعلى هذا فليغتسل في الماء البارد، وإن لم يتمكّن فليرتمس في الماء الحارّ.

وينوي الغسل حال الخروج، أو يحرِّك بدنه تحت الماء بقصد الغسل[٢].

الإمساك عنه في الصوم الواجب، فالجماع إذن حرام على الصائم بعنوانه.

ومنها : الإيلاء، والظاهر أنّه بعنوانٍ ثانويّ؛ لأنّ الإيلاء نحو من العهد واليمين أمضاه الشارع ولكن بنحوٍ مخصوص.

ومنها : الجماع في الظهار قبل التكفير، وتحقيق حاله يدور مدار استظهار نكتةٍ من دليل الظهار.

فإن قيل : إنّ المستفاد منه الإمضاء لإنشاء المُظاهِر من قبيل إمضاء النذر كان الحكم بالعنوان الثانوي.

وإن قيل : إنّه تحريم ابتدائيّ ولو من باب العقوبة والزجر كان الحكم بالعنوان الأوَّلي.

❊ ❊ ❊

(١) لأنّه ما لم يتمّ الاغتسال يكون مجنباً، فيدخل تحت الإطلاق. وهذا بناءً على أنّ الجنابة لا ترتفع عن أيّ عضوٍ إلّا بانتهاء الغسل في غاية الوضوح. وكذلك الأمر لو فرض أنّها أمر قابل للتجزئة في الأعضاء، فكلّ عضوٍ غسّل ترتفع جنابته، فإنّ عنوان الجنب لا يزال صادقاً على المكلّف ولو بلحاظ سائر أعضائه، وموضوع النجاسة عرق الجنب، لا عرق العضو الجنب.

(٢) فلا يبتلى بالعرق النجس في أثناء الغسل، المانع عن صحّة الغسل؛ لأنّه

ما دام في الماء لا يعرق عادةً، أوْ لا يكون لعرقه وجود عرفيّ إذ يستهلك، وهذا بخلاف ما إذا أراد أن يغتسل ترتيباً بنحو الصبّ فيبتلى بالعرق المانع عن صحّة الغسل.

وتحقيق الكلام هنا: أنّه تارةً يراد بالعرق المتجدّد أثناء الغسل العرق في ما تمّ غسله. وأُخرى يراد في ما لم يغسل بعد.

فالأوّل غير مضرٍّ؛ لأنّ الطهارة المعتبرة في صحّة الغسل فيها أربعة احتمالات.

إذ يحتمل كفاية الطهارة المعلولة لنفس غسلة الغسل بدعوى أنّه المتيقّن من دليل الشرطية الذي هو الإجماع.

ويحتمل لزوم تقدّم الطهارة في كلّ عضوٍ على غسله، أخذاً بظهور ما دلّ على الأمر بغسل الفرج ثمّ الغسل[1].

ويحتمل اشتراط غسل كلّ عضوٍ بالطهارة المسبقة لذلك العضو وما بعده، جموداً على الظهور الأوّليّ لدليل الأمر بغسل الفرج ثمّ الغسل.

ويحتمل اشتراط غسل كلّ عضوٍ بأن تكون تمام الأعضاء طاهرةً حينه، استناداً إلى نفس ذلك الظهور، مع إلغاء خصوصية التقدّم والتأخّر.

وأوْجَه الاحتمالات الثاني، وأضعفها الرابع على ما يأتي في محلّه. والعرق المفروض في العضو المفروغ عن غسله إنّما يضرّ على الاحتمال الرابع، دون الاحتمالات الثلاثة الأُولىٰ.

وأمّا الثاني ـ أي العرق في ما لم يغسل بعد ـ فتارةً يفرض استمراره، وأُخرى يفرض انقطاعه وتوقّفه ما دام الماء ينصبّ بسبب ضغط الماء. وثالثةً

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٢٢٩، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

يفرض انقطاعه في آن حدوث الصبّ، وتجدّده في الآن الثاني ولو استمرّ الصب.

ففي الفرض الأوّل لا يصحّ الغسل على جميع الاحتمالات الأربعة المتقدّمة، إذ حتّى لو قيل بكفاية الطهارة الخَبَثِية المعلولة لنفس الغُسل ـ بضمّ الغين ـ لا يمكن الالتزام بحصول ذلك في المقام؛ لأنّ مطهّرية الغسل مع وجود عين النجس ـ وهو العرق ـ غير معقولة.

إلّا أن يقال بأنّ الغُسل ـ بضمّ الغين ـ له معلولان طوليّان: أحدهما رفع حدث الجنابة، والثاني رفع النجاسة عن البدن حتّى مع استمرار العرق، إذ لم يعدّ نجساً بعد رفع حدث الجنابة. ولمّا كان المعلول مقارناً لعلّته زماناً فالغسل والطهارة من الخبث والطهارة من الحدث تحصل جميعاً في وقتٍ واحد.

ولابدّ مع هذا من الالتزام بأنّ الشرط في ترتّب الطهارة الحَدَثية على الغسل ليس هو الطهارة الخبثية لئلّا يلزم الدور، بل عدم كون البدن نجساً بنجاسةٍ غير قابلةٍ للارتفاع برفع الجنابة؛ وذلك لأنّ مدرك الاحتمال الأوّل هو دعوى أنّ دليل الشرطية الإجماع، ولزوم الاقتصار على المتيقّن منه، والمتيقّن هو ما ذكرناه.

وفي الفرض الثاني لا إشكال في صحّة الغسل ولو باستمرار الصبّ، فتحصل الطهارة من الخبث أوّلاً، ثمّ الطهارة من الحدث، ويكون الشرط متوفّراً حتّى مع الالتزام بلزوم سبقه الزمنيّ.

وفي الفرض الثالث لا يصحّ الغسل، بناءً على عدم كفاية الطهارة الخبثية المعلولة لنفس الغسل الغسليّ، ويصحّ بناءً على كفاية ذلك، كما هو مقتضى الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة المتقدّمة. ولا يحتاج في هذا الفرض إلى إرجاع شرطية الطهارة إلى كون الغسل منوطاً بعدم نجاسةٍ غير قابلةٍ للارتفاع برفع الجنابة، كما ذكرنا في الفرض الأوّل، بل تصحيح الغسل في هذا الفرض يلائم مع

مسألة (٢) : إذا أجنب من حرام ثمّ من حلال، أو حلال ثـمّ مـن حرام، فالظاهر نجاسة عرقه أيضاً، خصوصاً في الصورة الأُولى[١].

شرطية الطهارة بعنوانها، ولا يلزم دور؛ لعدم نشوء الطهارة الخبثية من رفع الحدث ليلزم من أخذها شرطاً فيه محذور، وإنّما تنشأ الطهارة الخبثية والطهارة الحدثية معاً من الغسل الغُسلي.

وأمّا العلاجات التي ذكرها في المتن ـ من نيّة الغسل حال الخروج، أو بتحريك البدن تحت الماء ـ فكأنّ النظر فيها إلى افتراض أنّ العرق يتوقّف عرفاً ما دام جسم الإنسان مغموساً في الماء، فيطهّر بدنه أوّلاً، ثـمّ يـنوي الغسـل بالخروج أو التحريك، ولكنّها علاجات غير صحيحة، بناءً على ما يأتي من اشتراط صحّة الغسل بإحداث الغسل، وبـالتحريكات أو الدخـول والخـروج لا يتعدّد الغسل.

❊ ❊ ❊

(١) توضيح الحال في ذلك: أنّه إن قيل بأنّ الجنابة أمر تكوينيّ من لوازم خروج المنيّ ـ مثلاً، كما يتراءىٰ من بعض الروايات الضعيفة الواردة في تعليل غسل الجنابة بأنّها تخرج من كل البدن[١] ـ فينبغي القول بالنجاسة في كلا فرضي هذه المسألة؛ لأنّ الأمر التكوينيّ حاصل على أيّ حال.

وإن قيل بأنّ الجنابة أمر اعتباريّ ولكنّها اُخذت في موضوع دليل النجاسة بما هي معرِّف لذوات الأسباب المحرّمة من الزنا ونحوه، فالأمر كذلك أيضاً؛ لأنّ ذات السبب المحرّم حاصل على أيّ حال.

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ١٧٨، الباب ٢ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

وإن قيل بأنّ الجنابة أمر اعتباريّ عقلائيّ جرى الشارع على طبقه ؛ لوضوح أنّ كلمة « جنب » كانت مستعملةً لغويّاً وعربيّاً قبل الشريعة ، وأنّ الجنابة المأخوذة في موضوع دليل النجاسة هنا بهذا المعنى العقلائيّ وعلى نحو الموضوعية فلابدّ من ملاحظة الاعتبار العقلائيّ للجنابة ، فإن كانت الجنابة قد لوحظت فيه ـ بحسب المرتكز العقلائيّ ـ على نحوٍ قابلٍ للتكرّر فالأمر كما تقدم أيضاً ، وإلّا تعيَّن التفصيل بين الفرضين ، والحكم بالنجاسة فيما إذا كان السبب المحرّم هو السابق خاصّة .

وإن قيل بأنّ الجنابة المأخوذة في موضوع الدليل قد أُخذت على وجه الموضوعية بما هي اعتبار شرعيّ مترتّب على أسبابٍ مخصوصةٍ فلابدّ من ملاحظة دليل هذا الاعتبار من ناحية شموله للوجود الثاني للسبب وعدمه ، فإن تمّ فيه إطلاق يقتضي تكرّر الجنابة بتكرّر وجود السبب فالحكم هو النجاسة في الفرضين ، وإلّا تعيّن التفصيل على ما تقدم .

والظاهر أنّ الجنابة المأخوذة في موضوع النجاسة قد أُخذت بما هي حكم شرعيّ وضعيّ لا يقبل التكرار ، وأنّ أخذها على نحو الموضوعية ، فيتعيّن التفصيل بين الفرضين .

أمّا أنّها حكم شرعيّ وضعيّ فلما يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في بحث الجنابة ، من : أنّها من الاعتبارات العقلائية التي أمضاها الشارع مع نوعٍ من التصرّف سعةً وضيقاً ، وكلّ أمرٍ اعتباريٍّ عقلائيٍّ إذا أمضاه الشارع ثمّ أخذه في موضوع حكمٍ فظاهره النظر إلى إمضائه هو سعةً وضيقاً ، لا إلى النظر العقلائيّ . ومثاله الملكية التي هي عقلائية وأمضاها الشارع بتصرّف ، فحين يأخذها موضوعاً لحرمة التصرّف في مال الغير يراد بها ما كان ملكاً للغير شرعاً .

وأمّا عدم قبولها للتكرار فلقصور دليل ترتّب الجنابة على الأسباب

المخصوصة عن الشمول للوجود الثاني للسبب، لا لاستحالة اجتماع جنابتين عقلاً، ولا لاستلزامه تعدّد الغسل بتعدّد موجب الجنابة؛ نظراً إلىٰ أنّ الجنابة استُفيدت من لسان الأمر بالغسل، فما لم يتعدّد الأمر بالغسل لا تكثر الجنابة، ومع تعدّده يجب غسلان، ولا للزوم لَغْوية جعل الجنابة الثانية بعد وضوح عدم وجوب غسلٍ آخر.

إذ يرد على الأوّل: أنّ الجنابة اعتبار، ولا محذور في اعتبار وجوده مرّتين.

وعلى الثاني: بأنّ الأمر بالغسل إرشاد إلى حصول الجنابة، وأنّ المطهّر هو الغسل، وفي الأوامر الإرشادية القاعدة تقتضي التداخل، لا عدمه.

وعلى الثالث: بإمكان دعوى اندفاع اللغوية فيما إذا كان للجنابة الثانية أثر زائد، كما فيمن أجنب من حرامٍ بعد الجنابة من حلال.

بل لقصور الدليل: إمّا لعدم الإطلاق في نفسه، وإمّا لتحكيم المرتكز العقلائيّ القاضي بعدم التكرّر بعد أن عرفت أنّ الجنابة اعتبار عقلائي، وتفصيل الكلام يأتي في محلّه.

نعم، قد يقال: إنّ دليل نجاسة عرق الجنب من حرامٍ لا يشمل بإطلاقه اللفظيّ من زَنىٰ بعد أن أجنب من حلال، ولكنّه يتعدّى من مورده إليه بالفحوى العرفية؛ لأنّ العرف يأبىٰ ـ بمناسباته المركوزة ـ عن التفرقة بين هذا الزاني ومَن زنى قبل أن يجنب من حلال، لأنّ سبق الجنابة من حلالٍ لا يتعقّل عرفاً تأثيره في تخفيف أثر الزنا المتأخّر، ولكن يرجع تحكيم هذا الارتكاز ـ لو سلّم ـ إلى حمل الجنابة على المعرِّفية، وأمّا مع التسليم بالموضوعية فواضح أنّ التفرقة بسبب عدم حصول الجنابة بالزنا المتأخّر، لا بسبب سبق جنابةٍ على جنابة.

مسألة (٣) : المجنب من حرام إذا تيمّم لعدم التمكّن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه[1]، وإن كان الأحوط الاجتناب عنه ما لم يغتسل، وإذا وجد الماء ولم يغتسل بعد فعرقه نجس؛ لبطلان تيمّمه بالوجدان.

---

(١) وذلك لأنّه خرج بالتيمّم عن كونه جنباً خروجاً موقّتاً ما دام العذر باقياً، فمع بقاء العذر يكون عرقه طاهراً؛ لعدم كونه عرق الجنب، وإذا ارتفع العذر ولم يغتسل عادت النجاسة إلى عرقه؛ لحصول الجنابة من جديد، لا بمعنى أنّ وجدان الماء ـ مثلاً ـ من موجبات الجنابة، بل إنّ نفس السبب السابق يقتضي الجنابة، والتيمّم يزاحم اقتضاءَه ويغلبه فترة العذر خاصّة، ومرجعه إلى جعل الجنابة مترتّبةً على السبب السابق، باستثناء الفترة الواقعة بين التيمّم وزوال العذر.

وقد يقال بنجاسة عرق الجنب المتيمّم في المقام، ويقرّب بعدّة وجوه :

الأوّل : وهو مبنيّ على ارتكاز طهوريّة التيمّم وكونه مبيحاً، فيقال : إنّ لازم ذلك شمول إطلاق دليل النجاسة لعرق المتيمّم.

ويرد عليه : أنّ المبنىٰ باطل؛ لظهور الأدلّة كتاباً[1] وسنّةً[2] في كون التيمّم مطهّراً، وكون التراب أحد الطهورين[3].

الثاني : بعد التسليم بأنّ التيمّم مطهّر يقال : بأنّ مطهّريته تنزيلية لا حقيقية، والتنزيل إنّما يكون بمقدار ما لوحظ من الآثار في مقام التنزيل، والمتيقّن إنّما هو ملاحظة جواز الدخول في الصلاة ونحوه، لا طهارة العرق.

---

(١) المائدة : ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٣٨٨، الباب ٢٥ من أبواب التيمّم،، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٣٨١، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

وفيه أوّلاً : أنّ ظاهر أدلّة طهورية التراب والتيمّم الطهوريّة الحقيقية، لا الحكمية التنزيلية.

وثانياً : أنّ إطلاق دليل التنزيل يقتضي سوقه بلحاظ جميع الآثار.

الثالث : وهو مبنيّ أيضاً على أنّ دليل مطهّرية التيمّم مفاده التنزيل، فيقال : إنّ إطلاقه وإن كان يقتضي ترتيب كلّ آثار الطهارة الحدثيّة غير أنّ طهارة العرق ليست من آثار الطهارة الحدثيّة، بل من آثار نفي ضدّها، وهو حدث الجنابة، وتنزيل شيءٍ منزلة أحد الضدّين لا يستلزم تنزيله منزلة عدم ضدّه في الآثار المترتّبة على عدم الضدّ، فالطهارة واقعاً مساوقة لعدم الجنابة، ولكنّ الطهارة تنزيلاً لا تساوق الحكم بعدم الجنابة تنزيلاً.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ دليل طهورية التيمّم ظاهر في الطهورية التشريعية الواقعية لا التنزيلية ـ : أنّ الطهارة ليست ضدّاً للجنابة بحسب ما هو المجعول فيها، فإنّ مرجعها إلى اعتبار النقاء والنظافة من الحدث المقابل لها، فإذا نُزِّل شيء منزلة الغسل في كونه نقاءً من الجنابة ترتّب على ذلك ـ بمقتضى إطلاق التنزيل ـ كلّ ما لعدم الجنابة والنقاء منها من آثار.

الرابع : أن يقال : بأنّ دليل طهورية التيمّم مفاده الطهورية الحقيقية، لا التنزيلية، غير أنّه لا يقتضي رفع الجنابة، فالمتيمّم المذكور جُنب ومتطهّر، وحيث إنّ نجاسة العرق من آثار الجنابة فهي باقية ببقاء موضوعها.

وهذا ما اختاره السيّد الاُستاذ دام ظلّه[1]، حيث بنى على أنّ التيمّم يوجب الطهارة، ولكنّه لا يرفع حدث الجنابة، ولا حدث الموت فيما إذا يُمِّم الميّت، وفرّع على ذلك وجوب غسل المسّ بمسِّه بعد التيمّم.

---

(١) التنقيح ٢ : ١٤٨ ـ ١٤٩.

ويرد عليه : أنّه إن رجع ذلك في المقام إلى التفكيك بين الحدث والجنابة بافتراضهما أمرين متغايرين، وأنّ الغسل يرفعهما معاً، والتيمّم لا يرفع إلّا الحدث، إذ لم يثبت إلّا كونه طهوراً، ولا يقتضي ذلك إلّا إزالة الحدث دون الجنابة فيرد عليه : أنّ هذا التفكيك ليس مفهوماً عرفاً من الأدلّة، بل ليس الحدث إلّا عنواناً للجنابة نفسها، لا أنّ هناك اعتبارين متغايرين للجنابة وللحدث. وهذا التفكيك لو تعقّلناه في مورد الجنابة فكيف يمكن تصويره في الميّت؛ لوضوح أنّه لا يتصوّر بشأنه إلّا أمر واحد، وهو حدث الموت ؟

وإن رجع ذلك ـ بعد التسليم بوحدة الحدث والجنابة ـ إلى أنّ طهورية التيمّم لا تعني كونه رافعاً لشيءٍ، وأنّ الرافعية تحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ كما في الغسل، ومع عدمه في التيمّم يكون مقتضى الجمع بين الأدلّة الالتزام ببقاء الحدث وحصول الطهارة للمتيمّم فهذا أغرب ! لأنّ الطهارة معناها النقاء والنظافة من شيء، فالرافعية مستبطنة فيها، واعتبارها شرعاً للتيمّم عبارة اُخرى عن جعله رافعاً ومنظّفاً من شيء.

وهل استُفيدت رافعية الغسل للجنابة من قوله تعالى : ﴿ وإن كُنتُم جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ﴾[١] إلّا بلحاظ أنّ مادة الطهارة بنفسها مساوقة للنقاء والنظافة ؟ ! فالأمر بها بعد افتراض الجنابة ظاهر عرفاً في كون الغسل رافعاً لها، والشيء نفسه يقال في دليل طهورية التيمّم.

وأمّا وجوب غسل المسّ بمسّ الميّت الميمَّم فهو غير مبنيٍّ على ماذكر، بل على إطلاق دليله، إذ لم يؤخذ في موضوعه سوى عنوان الميّت، وأنّه لم يغسل، فلابدّ من بحثٍ في : أنّ التغسيل المأخوذ عدمه هل لوحظ بعنوانه، أو بوصفه طهوراً، أو رافعاً للحدث ؟

---

(١) المائدة : ٦.

مسألة (٤) : الصبيّ غير البالغ إذا أجنب من حرامٍ ففي نجاسة عرقه إشكال، والأحوط أمره بالغسل، إذ يصحّ منه قبل البلوغ على الأقوى[1].

فعلى الأوّل يجب غسل المسّ في الفرض المذكور، دونه على الثاني.

الخامس : أن يقال : إنّ دليل طهورية التيمّم مفاده الطهورية التشريعية الحقيقية، لا التنزيلية، لكن بلحاظ بعض مراتب الحدث، بأن يفترض أنّ لحدث الجنابة مراتب، وبعضها يزول بالتيمّم دون بعض. وهذا التبعيض وإن كان على خلاف إطلاق دليل طهورية التيمّم ولكنّه يتعيّن بلحاظ ما دلّ على سقوط التيمّم عن التأثير عن وجدان الماء، إذ لو كان التيمّم رافعاً لتمام مراتب الحدث فلا يعقل عوده، وأمّا مع كونه رافعاً لبعضها فسقوطه عن التأثير عند وجدان الماء لمكان وجوب رفع ما تبقىٰ من مراتب الحدث، لا لعود ما ارتفع، وعليه يمكن الالتزام بنجاسة عرق المتيمّم في المقام؛ لأنّه لا يزال جنباً.

ويرد عليه ما أشرنا إليه من : أنّ الحدث يعود عند ارتفاع العذر بنفس السبب السابق، فإن كان الاستنكار لأجل استحالة عود المعدوم فهو أجنبيّ عن باب الاعتبار، الذي مرجعه إلى أنّ الحدث المجعول في دليله مجعول على نحوٍ يشمل فترة ما بعد زوال العذر. وإن كان الاستنكار لأجل أنّ وجدان الماء ليس من موجبات الحدث فحلّه أنّ الحدث الحاصل عند ارتفاع العذر ناشئ من نفس السبب السابق على مابيّناه.

وتلخّص من مجموع ما ذكرناه : أنّ الصحيح ما عليه الماتن .

* * *

(١) الكلام يقع : تارةً في أصل نجاسة عرق هذا الصبيّ، بعد افتراض كبرى النجاسة في عرق الجنب من حرام، وأُخرى في أنّه على فرض نجاسة عرقه فهل

ينفع الغسل منه في رفع النجاسة ؟ فهنا إذن جهتان :

أمّا الجهة الأُولى : فقد ذكر السيّد الأُستاذ دام ظلّه : أنّها مبنيّة على أنّه هل يستظهر من روايات النجاسة أنّ الحرمة أُخذت بنحو المعرِّفية ، أو أُخذت بنحو الحرمة الفعلية واستحقاق العقاب ؟ فعلى الأوّل ينجس عرق الصبيّ في المقام ، وعلى الثاني لا ينجس لعدم فعلية الحرمة ، وعدم العقاب[١].

وحول ما أُفيد عدّة تساؤلات :

فأوّلاً : ما معنى إيقاع التقابل بين المعرِّفية والفعلية ؟ مع أنّ التقابل إنّما يكون بين المعرِّفية والموضوعية ، ثمّ الموضوعية : تارةً تكون بأخذ الحرمة الفعلية موضوعاً ، وأُخرى بأخذ الحرمة الذاتية أو الشأنية كذلك.

وثانياً : ما الموجب لإدخال استحقاق العقاب في موضوع الحكم بالنجاسة بناءً على الفعلية ، مع أنّ فعلية الحرمة شيء واستحقاق العقاب المتوقّف علىٰ تنجّزها شيء آخر ، ويكفي في المقام لنفي نجاسة عرق الصبيّ أن يكون الموضوع الحرمة الفعلية ولو لم يؤخذ استحقاق العقاب ؟ !

وثالثاً : أنّه إذا فرض أنّ موضوع الدليل هو الحرمة الفعلية المستبطنة لاستحقاق العقاب ، أو مطلق الحرمة الفعلية فلماذا يحكم ـ دام ظلّه ـ بنجاسة عرق الزاني عن إكراه[٢] ، مع أنّه لا استحقاق ولا حرمة فعلية بشأنه ؟ !

والتحقيق : أنّ الحرمة إن أُخذت بنحو المعرِّفية إلى ذوات العناوين فالحكم هو نجاسة عرق الصبيّ المذكور ، وعرق الزاني المكرَه.

وإن أُخذت الحرمة بنحو الموضوعية فهنا ثلاثة فروض :

---

(١) التنقيح ٢ : ١٥٠ ـ ١٥١.

(٢) التنقيح ٢ : ١٤٥.

أحدها : أن تكون الحرمة المأخوذة بنحو الموضوعية هي الحرمة التي تكون فعليةً من ناحية ذات الفعل، ولو لم تكن فعليةً من ناحية الفاعل، أي أنّ الفعل لا قصور فيه من حيث الاتّصاف بالحرمة، وإن كان قد لا يتّصف بالحرمة باعتبار عدم تمامية شرائط الحرمة الراجعة إلى الفاعل. ويترتّب على ذلك نجاسة عرق الصبيّ المذكور، وعرق الزاني المكرَه معاً ؛ لأنّ فعلهما من حيث هو جماع بلا ملك يمينٍ ولا عقدٍ يكون حراماً، بقطع النظر عن فقدان شرائط الحرمة الراجعة إلى الفاعل، كالبلوغ والاختيار.

ثانيها : أن تكون الحرمة المأخوذة بنحو الموضوعية بمعنى الحرمة الفعلية بلحاظ الفعل والفاعل معاً، فلا ينجس عرق الصبيّ ولا المكره.

ثالثها : اشتراط الفعلية في الحرمة بلحاظ ذات الفعل، وكذلك الفعلية بلحاظ الفاعل، من غير ناحية الطوارئ والعوارض، فلا يضرّ عدم الحرمة الناشئ من هذه الطوارئ، كالإكراه مثلاً، بخلاف عدم الحرمة الناشئ من الصغر، فيفصّل حينئذٍ بين المكره والصغير.

وهذا الفرض هو الذي يناسب فتاوىٰ السيّد الأُستاذ ـ دام ظله ـ إذ حكم في الصبيّ بالطهارة، وفي المكره بالنجاسة.

والصحيح : استظهار الموضوعية والفعلية على الإطلاق من الدليل، كما هي القاعدة في كلّ موضوعٍ يؤخذ في دليل حكم، فالصحيح طهارة عرق الصبيّ والمكره معاً.

وأمّا الجهة الثانية : فقد يقال : إنّ غسل الصبيّ غير نافع ؛ لتوقّف صحّته على وقوعه بوجهٍ قُربيّ، وهو متوقّف على مشروعيّته في حقّ الصبيّ، ولا دليل على ذلك بعد اختصاص الخطابات الواقعية بالبالغين.

ويجاب عن ذلك : تارةً بأنّ الأمر وإن كان يختصّ بالبالغ ولكنّ الملاك يعمّ

الصبيّ؛ تمسّكاً بالدلالة الالتزامية لدليل الأمر، وهو كافٍ في المشروعية.

وأُخرى بما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ وغيره من: أنّ الوليّ مأمور بأمر الصبيّ بالعبادة، وهذا مع ضمّ كبرى أُصوليةٍ ـ وهي «أنّ الأمر بالأمر بشيءٍ أمر بذلك الشيء» ـ ينتج المطلوب[١].

وثالثةً بأنّ المخصِّص لأدلّة الخطابات الواقعية بالبالغ إنّما يجدي لنفي الإلزام، لا لأصل الطلب بنحوٍ ينتج الاستحباب، وهو كافٍ للمشروعية.

أمّا الأوّل فيرد عليه: أنّه مبنيّ علىٰ صحّة التمسّك بالدلالة الالتزامية في موارد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية.

وأمّا الثاني فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذا الوجه تطويل للمسافة بلا طائل، إذ أُستعين فيه بالكبرى الأُصولية، مع أنّ جملةً من الروايات التي يشار إليها تُوَجِّه الأمر إلى الصبيّ رأساً:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم: في الصبيّ متى يصلّي؟ قال: «إذا عقل الصلاة». قلت: متى يعقل الصلاة وتجب عليه؟ قال: «لِسِتٍّ سنين»[٢].

ومثلها: رواية اسحاق بن عمّار، عن أبي عبدالله قال: «إذا أتى على الصبيّ ستّ سنين وجب عليه الصلاة، وإذا أطاق الصوم وجب عليه الصيام»[٣].

والوجوب هنا بمعنى الثبوت، فهو إنشاء متعلّق بالصبيّ مباشرةً.

وكأنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ ينظر إلى روايةٍ من قبيل معتبرة الحلبي: «فَمُروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين»[٤].

---

(١) التنقيح ٢: ١٥٣.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ١٨ ـ ١٩، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: ١٩، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٥.

إلّا أنّنا لسنا بحاجةٍ إلى مثل هذه الرواية التي لا يتمّ الاستدلال بها إلّا بضمّ تلك الكبرى الأُصولية.

وثانياً: أنّ الروايات التي تأمر الوليّ بأن يأمر الصبيّ بالصلاة ـ مثلاً ـ إمّا أن يستظهر منها أنّ المقصود أمر الوليّ للصبيّ بالصلاة الحقيقية الصحيحة، أو يستظهر أنّ المقصود أمره للصبيّ بصورة الصلاة.

فعلىٰ الأوّل تكون هذه الروايات بنفسها دليلاً علىٰ مشروعية صلاة الصبيّ بمقدماتها، بلا حاجةٍ إلىٰ ضمّ تلك الكبرىٰ الأُصولية؛ لوضوح أنّ أمر الصبيّ بالصلاة الصحيحة فرع مشروعية الصلاة في حقّه.

وعلى الثاني لا يستفاد منها مطلوبية غسل الجنابة؛ لأنّ أداء صورة الصلاة لا يتوقّف على غسل الجنابة، فغايته استفادة محبوبية صدور صورة الصلاة من الصبيّ. وأمّا محبوبية الغسل فلا تستفاد.

ولا وجه لإلغاء خصوصية الصلاة، والتعدّي إلى الغسل وغيره من العبادات بدعوى الجزم بعدم الفرق، كما لعلّه ظاهر كلام السيّد الأُستاذ؛ وذلك لوجود الفرق بين الصلاة والغسل: من ناحية أنّ الصلاة المتقنة تحتاج إلى تمرينٍ طويل، بخلاف الغسل، ومن ناحية أنّ الصلاة يبتلىٰ بها الصبيّ في أول بلوغه، وكثيراً ما لا يبتلىٰ بالغسل كذلك.

وأمّا الوجه الثالث فقد يستشكل فيه: بأنّ المخصّص هو حديث رفع القلم، وظاهره قلم التسجيل الشرعي، وهو أعمّ من الإلزام.

ويمكن الجواب على ذلك: بأنّ الإطلاق وإن كان مقتضى الجمود على اللفظ ولكنّ ورود الحديث مورد الامتنان مع اختصاص الامتنان برفع الإلزام دون الاستحباب قرينة على التقييد.

هذا، مضافاً إلى إمكان المناقشة في حجّية روايات رفع القلم؛ لضعف سند

بعضها، كرواية أبي البختري الضعيفة به[١]، ورواية ابن ظبيان[٢] المشتملة على ضعفاء عديدين[٣]، واشتمال بعضها على مالا يلتزم به، كما في معتبرة عمّار الساباطيّ، عن أبي عبد الله قال: سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: «إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرىٰ عليه القلم، والجارية مثل ذلك...الحديث»[٤].

والحديث مشتمل ـ منطوقاً ـ على ما لا يلتزم به، فإذا ادّعي عدم إمكان التفكيك في الحجّية بين مداليل عبارة الحديث سقط عن الاعتبار، وانحصر المخصّص في الإجماع والروايات الخاصّة، ولا يكون له إطلاق حينئذٍ لرفع غير الإلزام.

وقد تعرّض السيّد الأُستاذ[٥] ـ دام ظلّه ـ إلى هذا الوجه، واعترض عليه باعتراضين:

أحدهما: أنّ الأحكام بسائط، فإذا ارتفع الإلزام ارتفع الجامع، وليس مركّباً من مراتب يرتفع بعضها ويبقىٰ البعض.

أقول: إنّ هذا إنّما يُبطل التمسّك بأدلّة الأحكام الإلزامية، ولا ينحصر إثبات المقصود بذلك، بل يكفي التمسّك بأدلّة المستحبّات التي تتكفّل جعل

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٩٠، الباب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

(٣) وهم: الحسن بن محمّد السكونيّ، والحضرميّ، وإبراهيم بن أبي معاوية، وأبوه، وابن ظبيان.

(٤) وسائل الشيعة ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٢.

(٥) التنقيح ٢: ١٥٢.

الاستحباب ابتداءً، كدليل الاستحباب النفسيّ لغسل الجنابة[١]، ولبعض غاياته[٢]، فبها نثبت مشروعية غسل الصبيّ، إذ المفروض أنّ المخصِّص لا يرفع عن الصبيّ سوى الإلزام.

والاعتراض الآخر: أنّ دليل التخصيص لا يرفع الإلزام؛ لأنّه ليس مجعولاً شرعياً، وإنّما هو منتزع من حكم العقل عند عدم الإذن في المخالفة، ولابدّ أن ينصبّ الرفع الشرعيّ على ما هو المجعول الشرعي، وهو أصل الطلب.

ويرد عليه بعد تسليم مبناه الأُصولي:

أوّلاً: أنّ الرفع وإن كان ينصبّ على الطلب ولكنّا ندّعي اختصاصه بتلك الحصّة من الطلب غير المقرونة بالترخيص؛ لأنّه وارد مورد الامتنان، ولا امتنان برفع الحصّة الأُخرى من الطلب المقرونة بالترخيص.

وثانياً: أنّ اللزوم وإن فرض عقلياً، لكنّه قابل للوضع والرفع شرعاً بتبع منشأ انتزاعه، كما هو الحال في كلّ آثار الأحكام الشرعية، كالسببية، والشرطية، ونحو ذلك، فإذا استظهرنا من دليل التخصيص أنّه رفع للإلزام كان مردّه إلى رفع منشأ انتزاعه، ورفع المنشأ برفع المجموع من الطلب وعدم الترخيص، لا رفع الجميع، فإنّ الإلزام منتزع من المجموع.

وقد تحصّل ممّا تقدم: أنّ الوجه الثالث تامّ، فعلى الأقلّ نتمسّك بأدلّة الأحكام الاستحبابية. ويؤيّد المدّعىٰ: ما قد يستشعر من نفس حديث رفع القلم من ثبوت المقتضي والملاك في نفسه، فتثبت المشروعيّة على مستوى الملاك، فتدبّر جيّداً.

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) راجع وسائل الشيعة ٢: ٢٢٧، الباب ٢٥ من أبواب الجنابة.



النجاسات

١٢

عرق الجلّال

- الدليل على نجاسته والمناقشة فيه.

* * *

- الكلام في نجاسة ما لا يؤكل لحمه.
- الكلام في موارد الاستثناء عن قاعدة الطهارة.
- طهارة غسالة الحمّام.

الثاني عشر: عرق الإبل الجلّالة، بل مطلق الحيوان الجلّال على الأحوط(١).

[الدليل على نجاسة عرق الجلّال والمناقشة فيه:]

(١) توجد في المقام روايتان ـ باستثناء مرسلة الصدوق(١) التي لا تعويل عليها ـ يمكن دعوى الاستدلال بهما للنجاسة:

إحداهما: رواية حفص بن البختري، عن أبي عبد الله قال: «لا تشرب من ألبان الإبل الجلّالة، وإن أصابك شيء من عرقها فاغسله»(٢).

والأُخرى: رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله قال: «لا تأكل اللحوم الجلّالة، وإن أصابك من عرقها شيء فاغسله»(٣).

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣٧، ذيل الحديث ٤١٩٩، وعنه في وسائل الشيعة ٢٤: ١٦٥، الباب ٢٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٣، الباب ١٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٣، الباب ١٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

والكلام يقع : تارةً في عرق الإبل الجلّالة بالخصوص ، وأُخرى في عرق غيره من الحيوانات الجلّالة ، فهنا فرعان :

أمّا الفرع الأوّل فالكلام في الروايتين : تارةً من حيث السند ، وأُخرى من حيث الدلالة .

أمّا سنداً فالرواية الأُولى معتبرة ، وأمّا الثانية فهي كذلك ، على خدشةٍ تنشأ من أنّها رواها الشيخ الطوسيّ بطريقه إلى الكليني ، على نحوٍ تنتهي بهشام بن سالم[١] ، وكذلك رواها في الوسائل عن الكافي مباشرةً ، غير أنّ الموجود في المطبوع من الكافي انتهاؤها إلى هشام بن سالم ، عن أبي حمزة[٢] . فإن عيّن بالانصراف والشهرة في أبي حمزة الثماليّ الثقة فهو ، وإن أُبدي احتمال انطباقه على أبي حمزة سالم البطائنيّ ـ الذي لم يثبت توثيقه ـ حصل نحو تهافتٍ في السند .

وحلّه : أنّ النُسخ التي ثبّتت أبا حمزة في السند لا معوّل عليها إلّا من باب الاطمئنان ؛ لعدم وجود طريقٍ شخصيٍّ معتبرٍ إلى كلّ نسخة ، بينما يوجد للشيخ طريق معتبر إلى الكلينيّ ، وقد روى عنه بإسقاط أبي حمزة ، فيزول الاطمئنان عن تلك النسخ ، ويكون التعارض من تعارض الحجّة واللاحجّة[٣] .

---

(١) تهذيب الأحكام ١ : ٢٦٣ ، الحديث ٧٦٨ .

(٢) الكافي ٦ : ٢٥٠ ، الحديث ١ .

(٣) توجد بيانات أُخرى :

منها : أنّ نقل صاحب وسائل الشيعة عن الكافي بدون أبي حمزة يعارض نسخ الكافي الموجودة ، فنرجّح ما في وسائل الشيعة ؛ لأنّ له طريقاً صحيحاً الى الكليني ، كما صرّح به في خاتمة وسائل الشيعة ، وفي إجازاته .

←

وأمّا دلالةً فقد يستدلّ بالروايتين على النجاسة لظهور الأمر بالغسل في الإرشاد إليها. وكبرى هذا الظهور مسلّمة، ولكن قد يناقش فيه في خصوص المقام بدعوى إمكان حمل الأمر بالغسل على كونه بلحاظ المانعية؛ لأنّ عرق الجلّال من تبعات ما لا يؤكل لحمه، فلا تجوز الصلاة فيه، وهذا الحمل وإن كان خلاف ظاهر الأمر بالغسل في نفسه ولكن قد يدّعىٰ وجود قرينتين عليه توجبان

← ومنها: أنّ نقل صاحب وسائل الشيعة بدون أبي حمزة عن الكافي يكشف ـ على الأقلّ ـ عن تعارض نسخ الكافي، فتسقط، فنأخذ بنقل التهذيب عن الكليني.

ومنها: أنّ تتبّع الكتب التي نقلت عن الكافي قبل قرون يثبت عدم وجود أبي حمزة في الكافي، فيبرهن على حدوث التحريف بعد ذلك، فمثلاً في الروضة البهيّة ـ ٧: ٢٩٠ ـ ينقل الرواية بدون أبي حمزة عن الكافي، بقرينة ذكره لعبارة: «وهي التي تأكل العذرة» الموجودة في الكافي فقط. وفي شرح إرشاد الأذهان ـ للمحقّق الأردبيلي، في كتاب الأطعمة والأشربة (١١: ٢٥٠) ـ كذلك، وفي جامع الرواة (٢: ٣١٥ ـ ٣١٦) لم ينقل أنّ هشام بن سالم روى عن أبي حمزة. وفي الحبل المتين (١٠٣) بدون أبي حمزة أيضاً. وذكر في الهامش: أنّ في الكافي بدل «الجلّالة» «الجلّالات»، فلو كان اختلاف في نسخةالكافي لبيَّنه.

ومنها: أنّه لو فرض تعارض نسخ الكافي مع ما ينقله في تهذيب الأحكام عن الكلينيّ فيتساقطان، فنرجع إلى ما نقله الشيخ باسناده عن أحمد بن محمّد، في تهذيب الأحكام (٩: ٤٥، الحديث ١٨٨)، وليس فيه أبو حمزة.

ومنها: أن نفترض أنّ الرواية واردة في الكافي في موردين: أحدهما فيه أبو حمزة، والآخر ليس فيه، فنأخذ به، والذي يشهد على هذه الفرضية هو المحدّث الكاشانيّ في الوافي (راجع الوافي ٤: ١٩٩ ـ ٢٠٠، الحديث ٤١٠٣ و ٤١٠٤ و ١١: ٧٩، الحديث ١٨٩٧٨)، حيث نقل الرواية عن الكافي وتهذيب الأحكام بدون أبي حمزة، ثمّ نقلها عن الكافي مع أبي حمزة، ولكنّي لم أعثر على روايةٍ ليس فيها أبو حمزة في الكافي.

ـ على الأقلّ ـ الإجمال وعدم الظهور في النجاسة.

إحداهما: تفريع الأمر بالغسل على الحكم بحرمة الجلّال.

والاُخرى: أنّ الأمر بالغسل لو كان منصبّاً على الشيء الذي أصابه العرق لقيل: إنّه يكشف عن النجاسة، ولا يلائم المانعية لإطلاقه؛ حتى لحالة جفاف العرق وزواله، ولكنّه قد انصبَّ في الروايتين على نفس العرق، فالمأمور بغسله هو العرق، فلا إطلاق فيه لفرض زواله لكي يجعل هذا الإطلاق شاهداً على أنّه بلحاظ النجاسة لا المانعية.

وكلتا القرينتين غير مانعتين عن الاستدلال.

أمّا الاُولىٰ فلعدم وجود ما يدلّ على التفريع أصلاً، وإنّما هناك ترتّب في الذكر، وهو بمجرّده لا يكون قرينةً على التفريع، وكون الأمر بالغسل ناظراً إلى مانعية ما لا يؤكل لحمه، خصوصاً أنّ الرواية ليس فيها ذكر للصلاة، أو افتراض للتهيّؤ لها، والعرق الذي يصيب الإنسان من الإبل الجلّال يجفّ عادةً في مدّةٍ قصيرة، وكبرى مانعية ما لا يؤكل لحمه ليست أمراً مركوزاً وقتئذٍ في أذهان المتشرّعة ارتكازاً يساعد على انصراف الذهن إليها من الأمر بالغسل.

وأمّا الثانية فلأنّ دلالة الأمر بالغسل على النجاسة ـ لا مجرّد المانعية ـ ليست نكتتها منحصرةً بالإطلاق المذكور ليقال بعدم تأتّي هذه النكتة في المقام، بل يمكن أن يكون بنكتة ظهور نفس مادة الغسل في قذارة المغسول، أو بنكتة ظهور الأمر في تعيّن الغسل، مع أنّ النظر لو كان إلى المانعية لَما انحصر دفع المحذور بذلك، كما هو واضح.

وعليه فالمصير إلى دلالة الروايتين على النجاسة ليس ببعيد.

وأمّا الفرع الثاني فمدرك النجاسة فيه الروايتان السابقتان أيضاً. أمّا الاُولىٰ فبما تقدم، مع ضمّ دعوى: أنّ الإبل اُخذ بنحو المثالية، وأنّ مناسبات الحكم

والموضوع المركوزة تلغي خصوصيّته. وأمّا الثانية فبلحاظ إطلاقها.

وقد يناقش في هذا الاطلاق:

تارةً بالحمل على خصوص الإبل الجلّالة ـ بناءً على اختصاص الرواية الأُولى بها ـ من باب حمل المطلق على المقيّد.

وأُخرى بإبداء احتمال أنّ اللّام في قوله: «اللحوم الجلّالة» للعهد، وقد أُشير به إلى الإبل الجلّالة.

وثالثةً بأنّ مرجع الضمير في قوله: «وإن أصابك من عرقها شيء» غير مصرَّحٍ به في الرواية، إذ لا يناسب إرجاعه إلى اللحوم الجلّالة؛ لأنّ العرق شأن الحيوان، لا اللحم، ومع عدم التصريح بالمرجع يكون مجملاً، فيقتصر فيه على المتيقّن.

ورابعةً بأنّ الإجماع على الطهارة في غير الإبل يمنع عن الأخذ بالإطلاق، بل لابدّ من التقييد، أو الحمل على التنزّه.

أمّا الأوّل فيرد عليه: أنّ المقام ليس من موارد حمل المطلق على المقيّد؛ لعدم التنافي.

وأمّا الثاني ففيه: أنّ العهديّة تحتاج إلى قرينة، ولا يجدي مجرّد الاحتمال.

وأمّا الثالث ففيه: أنّ المرجع هو نفس اللحوم الجلّالة، إذ المراد باللحوم هنا الحيوانات بقرينة توصيفها بالجلّالة، مع أنّ الجَلل شأن الحيوان، لا اللحم. ولو سلّم عدم تعيّن ذلك للمرجعية فإنّ ذلك لا يوجب الإجمال، بل يقدّر ما يناسب العنوان المصرّح به من حيث الإطلاق.

وأمّا الرابع فهو العمدة في المقام، وإن كان لا ينبغي رفع اليد عن الاحتياط؛ لاحتمال كونه مدركيّاً ومستنداً إلى بعض ما تقدم.

مسألة (١) : الأحوط الاجتناب عن الثعلب، والأرنب، والوزغ، والعقرب، والفأر، بل مطلق المسوخات، وإن كان الأقوى طهارة الجميع[1].

[الكلام في نجاسة ما لا يؤكل لحمه :]

(١) الحيوان : إمّا إنسان، أو غيره، وهذا الغير : إمّا مأكول اللحم، أو غيره، وغير مأكول اللحم : إمّا من المسوخ، أو السباع، أو غيرهما.

ولا شبهة في طهارة الإنسان، على كلامٍ تقدّم[1] في الكافر منه. كما لا شكّ في طهارة ما يؤكل لحمه من الحيوان.

وإنّما الكلام في الحيوان الذي لا يؤكل لحمه : إمّا مطلقاً، أو بلحاظ أقسامٍ خاصّةٍ منه، كالسباع والمسوخ.

وتحقيق ذلك بالكلام :

أوّلاً : عن وجود عمومٍ يدلّ على نجاسة ما لا يؤكل لحمه، بحيث يكون هو المرجع في كلّ موردٍ لم يدلّ دليل خاصّ على الطهارة.

وبعد افتراض عدم وجود عمومٍ من هذا القبيل يقع الكلام :

ثانياً : في افتراض عموم كذلك في المسوخ.

وثالثاً : في البحث عن وجود العموم المذكور في السباع.

ورابعاً : نفتّش عن أدلّةٍ خاصّةٍ على النجاسة في حيواناتٍ خاصّة، كالثعلب، والأرنب، والعقرب، ونحوها.

فهنا حسب هذه المنهجة أربعة مقامات.

---

(١) راجع الجزء الثالث : ٣٠٣ وما بعدها من الصفحات.

المقام الأوّل : ويمكن أن يستدلّ فيه على نجاسة كلّ ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات بمفهوم بعض الروايات الواردة في ما يؤكل لحمه، كمعتبرة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله قال : «لا بأس أن تتوضّأ ممّا شرب منه ما يؤكل لحمه»[١].

ومعتبرة عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله قال : سئل عمّا تشرب منه الحمامة، فقال : «كلُّ ما أُكِلَ لحمه فتوضّأ من سؤره واشرب... الحديث»[٢].

وتقريب الاستدلال : أنّها تدلّ بالمفهوم على النهي عن سؤر ما لا يؤكل لحمه، وهو ظاهر عرفاً في الإرشاد إلى النجاسة.

ويرد عليه أوّلاً : أنّ ظهوره في ذلك مردّه إلى انسباق ذهن العرف إلى كون الأمر بالغسل بنكتة النجاسة، فإنّ هذا الانسباق هو منشأ ظهور النهي في الإرشاد إلى النجاسة، وهذا الانسباق إنّما يتمّ في موردٍ لا يوجد فيه احتمال عرفيّ لنكتةٍ أُخرى للنهي غير النجاسة، وهذا الاحتمال العرفيّ موجود في المقام بلحاظ أنّ السؤر ما يتقبّل العرف إمكان اكتسابه منقصةً أو شأناً بلحاظ صاحب السؤر، فاحتمال كون سؤر ما لا يؤكل لحمه بعنوانه مانعاً عن الوضوء والشرب من الماء أمر عرفيّ في أذهان المتشرّعة.

ويدلّ على ذلك : تتبّع أخبار السؤر، وملاحظة ما ورد من السؤال عن سؤر ما يؤكل لحمه، مع أنّ طهارة ما يؤكل لحمه من الحيوانات واضحة، وليست مورداً للسؤال[٣]. ورواية عمّار المتقدّمة نفسها ورد فيها السؤال عن سؤر الحمامة، مع وضوح طهارتها متشرّعياً، وكلّ ذلك ينفي انحصار الجهة في الذهن المتشرّعيّ

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣١، الباب ٥ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ٢٣١، الباب ٥ من أبواب الأسآر.

والعرفيّ العامّ بالنجاسة.

وثانياً: أنّ من الواضح طهارة عدد كبيرٍ من الحيوانات التي لا يؤكل لحمها، حتّىٰ أنّ الإمام في بعض الروايات يقرِّب طهارة السنّور بأنّها سبع[1]، والسائل في بعض الروايات يستشكل في نجاسة الكلب بقوله: «أليس هو سبع؟»[2]، مما يكشف عن ارتكازية طهارة السباع. وهذا الوضوح المرتكز يشكّل قرينةً متّصلةً على صرف العبارة المذكورة عن النجاسة، على تقدير ظهورها في نفسها في ذلك.

وثالثاً: لو سلّم عدم الوضوح المرتكز فلا أقلّ من استلزام الحمل على النجاسة لتقييد الأكثر في طرف المفهوم.

هذا، مضافاً إلى أنّه لا مفهوم للعبارة المذكورة بنحوٍ ينتج سالبةً كلّية. أمّا معتبرة عبد الله بن سنان فلوضوح عدم الشرطية. وأمّا معتبرة عمّار فقد تُستشمّ الشرطية من التفريع بالفاء، ولكنّ ذلك لا يكفي لظهور الجملة في الشرطية بنحوٍ ينتج المفهوم، خصوصاً أنّ الشرط فيها نفس موضوع الحكم، وفي مثل ذلك لا مفهوم.

المقام الثاني: في المسوخ، وقد يستدلّ على نجاستها برواية أبي سهل القرشي، قال: سألت أبا عبد الله عن لحم الكلب، فقال: «هو مسخ». قلت: هو حرام؟ قال: «هو نجس»، أُعيدها ثلاث مرّاتٍ كلّ ذلك يقول: «هو نجس»[3].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ السؤال عن الكلب لم يصرّح بالحيثية المنظورة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٨، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢٤: ١٠٥، الباب ٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤.

فيه، فهي : إمّا حيثية تكوينية، أو حيثية الحرمة، أو حيثية النجاسة.

والأوّل خلاف الظهور المقاميّ للسؤال من الإمام .

والثاني ينصرف عنه الذهن؛ لعدم كون الكلب في معرض الأكل من لحمه عرفاً، فإنّ لحمه لا يتعاطىٰ عرفاً في سائر المجتمعات، والسؤال العرفيّ ينبغي أن يحمل على جهةٍ عرفية، فيتعيّن الثالث بحسب الانسباق العرفي، ومعه يكون الجواب بأنّه مسخ، كأنّه إعطاء للحكم بالنجاسة ببيان ضابطٍ كلّيٍّ وهو المسخ، فيدلّ على نجاسة كلّ مسخ.

ويرد عليه : أنّ لفظ السؤال بنفسه قرينة على تعيّن الثاني؛ لأنّه يسأل عن لحم الكلب، لا عن الكلب نفسه، والسؤال عن اللحم ظاهر في النظر إلى حيثية الحرمة، ويؤيّده قول السائل بعد ذلك : «هو حرام»[1].

المقام الثالث : في السباع، وما يمكن أن يدّعىٰ الاستدلال به على نجاستها : رواية يونس، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله قال : سألته هل يحلّ أن يمسّ الثعلب والأرنب، أو شيئاً من السباع حيّاً أو ميّتاً ؟ قال : «لا يضرّه، ولكن يغسل يده»[2].

وذلك لدلالة الأمر بالغسل على النجاسة.

وقوله : «لا يضرّه» وإن كان يشمل بإطلاقه نفي النجاسة ولكنّ الأمر بالغسل يكون مقيّداً له.

والجواب بلزوم حمل الأمر بالغسل على التنزّه بقرينة ما دلّ على طهارة السباع، وهو عدّة طوائف :

منها : ما دلّ على طهارة السباع وجواز سؤرها صريحاً، كمعتبرة معاوية بن

---

(١) مضافاً إلى ضعف سند الرواية بسهل بن زياد، وأبي سهل القرشي.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٢، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

شريح[١].

ومنها : ما دلّ على ذلك بلسان الحكم بطهارة السنّور وجواز سؤره، وتبرير ذلك بأنّه سبع، كرواية محمّد بن مسلم[٢]، ورواية أبي الصباح[٣].

ومنها : الروايات الواردة في جواز استعمال جلود ما لا يـؤكل لحـمه، والاستفادة منها في غير حالة الصلاة[٤]، فإنّ سكوتها عن التنبيه على النجاسة ـ مع أنّ السباع هي أوضح أفراد ما لا يؤكل لحمه، وأكثرها دخولاً في محلّ الابتلاء بجلودها ـ إن لم يدلَّ بالإطلاق المقاميّ على الطهارة فلا أقلّ من التأييد.

المقام الرابع : في الموارد الخاصّة، وفيه جهات :

الجهة الأُولى : في الثعلب والأرنب، وما قد يستدلّ به على نجاستهما : مرسلة يونس المتقدّمة، وقد عرفت تعيّن حملها على التنزّه بلحاظ ما دلّ على طهارة السباع.

ودعوى : إمكان التبعيض في الأمر بالغسل، فيرفع اليد عن لزومه بالنسبة إلى سائر السباع، ويلتزم بلزومه بالنسبة إلى الثعلب والأرنب خاصّة؛ لعدم الدليل الخاصّ فيها على الترخيص.

مدفوعة : بأنّ هذا التبعيض مبنيّ على مسلك المحقّق النائينيّ[٥] في دلالة الأمر على الوجوب، وأنّها بحكم العقل، وهو غير تامٍّ في نفسه، كما حقّقناه في موضعه[٦]، وغير منطبقٍ على محلّ الكلام؛ لأنّه إنّما ينطبق على الأوامر المولوية،

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٧، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٨، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٤ : ٣٥٣، الباب ٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣، ٤.

(٥) فوائد الأُصول ١ : ١٣٤، ١٣٦.

(٦) بحوث في علم الأُصول ٢ : ١٨ ـ ١٩.

لا الأوامر الإرشادية التي مفادها اعتبار وضعيّ كالنجاسة، فإنّ مرتبة اللزوم من الحكم الوضعيّ مدلول للدليل اللفظي.

هذا كلّه، مضافاً إلى سقوط الرواية سنداً، وإمكان استظهار طهارة الثعلب ممّا ورد في جواز لبس جلده بالخصوص في غير حال الصلاة بإطلاقه المقاميّ.

ويمكن أن يستدلّ لنجاسة الثعلب بما ورد في أبواب لباس المصلّي، من النهي عن الصلاة في جلده، وفي الثوب الذي يليه، فإنّ النهي عن هذا الثوب ليس بلحاظ المانعية، بل بلحاظ النجاسة، كمعتبرة أبي عليّ بن راشد ـ في حديثٍ ـ قال: قلت لأبي جعفر : الثعالب يصلّىٰ فيها؟ قال: «لا، ولكن تلبس بعد الصلاة». قلت: أُصلّي في الثوب الذي يليه؟ قال: «لا»[1].

ومعتبرة عليّ بن مهزيار، عن رجلٍ سأل الرضا عن الصلاة في جلود الثعالب؟ فنهى عن الصلاة فيها وفي الثوب الذي يليه، فلم أدرِ أيّ الثوبين: الذي يلصق بالوبر، أو الذي يلصق بالجلد؟ فوقّع بخطِّه: «الثوب الذي يلصق بالجلد». قال: وذكر أبو الحسن ـ يعني عليّ بن مهزيار ـ أنّه سأله عن هذه المسألة؟ فقال: «لا تصلِّ في الذي فوقه، ولا في الذي تحته»[2].

والظاهر عدم تماميّة الدلالة في ذلك على النجاسة، إذ لو كان النظر إلى النجاسة لكان الأنسب التنبيه أيضاً على سراية النجاسة إلى البدن، حيث يتعرّض مع طول الزمان إلى الملاقاة مع جلود الثعالب الملبوسة، فلم تعرف مزية للثوب الذي يليه على البدن من ناحية هذا المحذور، خصوصاً مع رطوبة اليد بين حينٍ وآخر، ووقوعها على الملابس عادة.

وهذا بخلاف ما إذا كان النظر إلى ما يكتسبه الثوب الذي يليه من أجزاء

---

(١) وسائل الشيعة ٤: ٣٥٦، الباب ٧ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٣٥٧، الحديث ٨.

ما لا يؤكل لحمه، خصوصاً إذا كان ممّا يليه من جانب الوبر، فإنّه سنخ محذورٍ غير متّجهٍ في اليد ونحوها. وهذا إن لم يصلح قرينةً على صرفه عن النجاسة فلا أقلّ من اقتضائه للإجمال.

ومما يمكن أن يستدلّ به أيضاً على نجاسة الثعلب وأمثاله من السباع ـ التي ترد الحياض الواقعة بين مكّة والمدينة عادةً ـ الروايات الواردة في تحديد الكرّ، كمعتبرة صفوان بن مهران الجمّال، قال: سألت أبا عبد الله عن الحياض التي ما بين مكّة إلى المدينة تردها السباع، وتلغ فيها الكلاب، وتشرب منها الحمير، ويغتسل فيها الجنب، ويتوضّأ منها؟ قال: «وكم قدر الماء؟» قال: إلى نصف الساق وإلى الركبة، فقال: «توضّأ منه»[١]. ومثلها غيرها[٢].

وتقريب الاستدلال: إمّا بلحاظ ظهور كلام السائل في ارتكاز نجاسة السباع في ذهنه، وظهور سكوت الإمام عن ذلك في إمضاء هذا الارتكاز.

وإمّا بلحاظ ظهور كلام الإمام في التفصيل بين القليل والكثير، الذي يعني الحكم بانفعال الماء بذلك إذا كان قليلاً.

وكلا اللحاظين قابل للمنع.

أمّا الأوّل فلعدم ظهور كلام السائل في أنّ المحذور من السباع نجاستها الذاتية، بل قد يكون المحذور تلوّث فمها بالدم والميتة، أو معرضيّته لذلك، وممّا يشهد به: عطف الحمير على السباع، مع أنّه لا يحتمل فيها النجاسة الذاتية عادة.

وأمّا الثاني فلأنّ كلام الإمام يدلّ على التفصيل بين حالتي القلّة والكثرة في الانفعال وعدمه، ولكنّه ليس في مقام البيان من ناحية موجبات

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٢، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢. وفي هامشه منه : «والمدينة» بدل «إلى المدينة».

(٢) المصدر السابق: ١٦١، الحديث ١٠.

الانفعال حتى يتمسّك بإطلاق ما يستفاد منه من الانفعال في القليل لإثبات النجاسة الذاتية للسبع.

الجهة الثانية: في الفأرة، ويمكن أن يستدلّ على نجاستها بعدّة روايات:

منها: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى قال: سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء فتمشي على الثياب، أيصلّىٰ فيها؟ قال: «اغسل ما رأيت من أثرها، وما لم تَرَهُ انضحه بالماء»[١].

والرواية تامّة سنداً. وأمّا من حيث الدلالة فالأمر بالغسل فيها يدلّ على النجاسة بتقريباتٍ تقدّمت.

والأثر المذكور فيها قد يكون بمعنى الأثر العينيّ، كالشعر والوسخ، فيكون الأمر بالنضح مع عدم الأثر دالّاً على النجاسة أيضاً.

وقد يكون بمعنىً يشمل الرطوبة، فيكون الأمر بالنضح في فرض عدم الأثر محمولاً على التنزّه؛ لعدم سراية النجاسة بدون رطوبة، بل قد يجعل ذلك حينئذٍ موهناً لظهور الأمر بالغسل في الحكم اللزوميّ.

ومنها: روايات الأمر بنزح شيءٍ لدى وقوعها في البئر، كمعتبرة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عن الفأرة والوزغة تقع في البئر؟ قال: «ينزح منها ثلاث دلاء»[٢].

غير أنّ الاستدلال بها يتوقّف أوّلاً: على عدم البناء على اعتصام ماء البئر، وإلّا لتعيّن حمل الأمر بالنزح على التنزّه، ومعه لا تبقى فيه دلالة على نجاسة الحيوان الساقط.

وثانياً: على أن يكون نظر السائل في سؤاله إلى استعلام حال الحيوان

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٠، الباب ٣٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٨٧، الباب ١٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

الساقط من حيث طهارته ونجاسته، وأمّا إذا كان النظر إلى استعلام حال ماء البئر من حيث إنّه ينفعل أوْ لا ينفعل بعد الفراغ عن كون الساقط منجّساً لغير المعتصم، فلا يمكن التمسّك بالرواية حينئذٍ لإثبات نجاسة الفأرة؛ لأنّ الإمام يكون في مقام البيان من ناحية انفعال ماء البئر بعد الفراغ عن كون الساقط منجّساً، ولو من ناحية أنّه يكون ميتة؛ لغلبة موت الفأرة في البئر إذا وقعت فيه.

وليس الكلام مسوقاً لحكم الفأرة ليتمسّك بالإطلاق من هذه الناحية لفرض عدم موتها. ولا نسلّم كلا الأمرين، فالاستدلال غير تامّ.

ومنها: رواية هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبد الله قال: سألته عن الفأرة والعقرب، وأشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حيّاً، هل يشرب من ذلك الماء ويتوضّأ منه؟ قال: «يسكب منه ثلاث مرّات، وقليله وكثيره بمنزلةٍ واحدة...» الحديث[1].

وتقريب الاستدلال: أنّ ظاهر الرواية إناطة جواز الوضوء والشرب بسكب شيءٍ من الماء، ولا موجب لذلك إلّا انفعاله بتلك الأشياء، الكاشف عن نجاستها، ويكون السكب نحواً من التطهير، كالنزح من البئر على القول به.

ويرد عليه: أنّ السكب ليس إلّا تقليلاً من الماء، وتقليل النجس ليس صالحاً لمطهّريته بحسب الارتكاز العرفيّ، فهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً على أنّ النظر إلى حزازةٍ نفسية، لا إلى الانفعال والنجاسة.

ولا يقاس بالنزح؛ لأنّه يوجب تجديد الماء باعتبار ما للبئر من مادة.

وممّا يؤيّد الحمل على الحزازة النفسية: التصريح بتعميم الحكم للقليل والكثير، مع وضوح أنّ الكثير لا يتنجّس، فلو حمل على النظر إلى النجاسة لزم

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٨٨، الباب ١٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

حمل الكثير على الكثير النسبيّ مع فرض عدم كرّيّته[١].

ومنها : حديث المناهي غير المعتبر سنداً[٢]، وقد ورد فيه : «أنّ النبيّ ﷺ نهى عن أكل سؤر الفأر»[٣].

وفيه : أنّ النهي عن الأكل إنّما يكون ظاهراً في النجاسة إذا لم يوجد احتمال عرفيّ لمنشأ آخر على نحوٍ يؤدّي إلى انسباق فهم النجاسة عرفاً. والمنشأ الآخر محتمل عرفاً في المقام، وهو حزازة السؤر في نفسه، على ما تقدم نظيره مراراً.

ومنها : معتبرة عليّ بن جعفر[٤]، عن أخيه موسى قال : سألته عن الفأرة والكلب إذا أكلا من الجبن[٥] وشبهه أيحلّ أكله ؟ قال : «يطرح منه ما أكل،

---

(١) ويمكن إضافة المناقشة السندية إلى الدلالية، فإنّها ضعيفة بيزيد بن اسحاق، إذ لم يثبت توثيقه. وسيشير السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ إلى ضعفها في الصفحة ٦٠ من هذا الجزء.

(٢) لأنّ في سنده مَنْ لم يوثّق، مثل حمزة بن محمّد، وعبد العزيز بن محمّد، وشعيب بن واقد.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ٢٤٠، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ٧.

(٤) قد يقال بضعفها؛ لأنّ في سندها عبد الله بن الحسن، وهو غير مذكورٍ في الرجال، ولكن يمكن تصحيحها باعتبار أنّ صاحب وسائل الشيعة ذكر بأنّ هذه الرواية في كتاب عليّ بن جعفر، وقد شهد بأنّ الكتب التي ينقل عنها في وسائل الشيعة وصلت له عن طريق الشيخ الطوسي ، وطريقه إلى الشيخ صحيح، كما أنّ طريق الشيخ إلى كتاب عليّ بن جعفر صحيح، كما ذكره في فهرسته. راجع الفهرست : ١٥١، باب علي، الرقم ٣٧٧.

(٥) وما أثبته السيّد الشهيد إنّما هو من النسخة التي حقّقها المرحوم ميرزا عبد الرحيم الربّاني (١٦ : ٣٧٧)، والذي ورد في طبعة مؤسسة آل البيت نقلاً عن مصدر الرواية (قرب الإسناد) هو : إذا أكلا من الخبز وشبهه.

ويحلّ الباقي »[١]. قال : وسألته عن فأرةٍ أو كلبٍ شربا من زيتٍ أو سمن، قال : « إن كان جرّةً أو نحوها فلا تأكله، ولكن ينتفع به لسراجٍ أو نحوه. وإن كان أكثر من ذلك فلا بأس بأكله، إلّا أن يكون صاحبه موسراً يحتمل أن يهريقه فلا ينتفع به في شيء »[٢].

والاستدلال : إمّا بالفقرة الواردة في صدر الرواية : « يطرح منه ما أكل ويحلّ الباقي »؛ لدلالته على حرمة ما باشره الحيوان المذكور.

وإمّا بالفقرة المتأخّرة : « فلا ينتفع به في شيء »؛ لأنّ سلب الانتفاع والأمر بالإراقة وما بهذا المضمون لسان من ألسِنَة الحكم بالنجاسة عرفاً.

أمّا الفقرة الأُولىٰ فلا دلالة فيها؛ لأنّ مجرّد النهي عن الأكل لعلّه بلحاظ نكتة السؤر، وهي نكتة عرفيّة كما تقدم.

وأمّا الفقرة الأخيرة فهي وإن كانت أوضح؛ لبعد تنزيلها على نكتة السؤر؛ لأنّ لسانها سلب الانتفاع، لا مجرّد عدم الأكل ولكنّ التفصيل بين الفقير والغني ـ مع ارتكاز أنّ فقر المالك وغناه لا دخل له في الطهارة والنجاسة ـ يصلح أن يكون قرينةً على صرف الدليل عن النجاسة إلى ضربٍ من التنزّه.

هذا في الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها على النجاسة مع تحقيق حالها.

وهناك روايات يمكن أن يستدلّ بها على طهارة الفأرة في مقابل ذلك :

منها : معتبرة سعيد الأعرج، قال : سألت أبا عبد الله عن الفأرة والكلب يقع في السمن والزيت ثمّ يخرج منه حيّاً ؟ قال : « لا بأس بأكله »[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٩٨، الباب ٤٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٩٨، الباب ٤٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق : الحديث ١.

وتقريب دلالتها: أنّها تدلّ على جواز الأكل من السمن الملاقي للفأرة، المساوق لطهارته، وبضمّ ارتكاز سراية النجاسة بالملاقاة من عين النجس يكون البيان المذكور ظاهراً عرفاً في نفي نجاسة الفأرة.

وببيان آخر: أنّه بعد دلالة الرواية على طهارة السمن نضمّ إليه الدليل الخارجيّ على سراية النجاسة من عين النجس بالملاقاة، فيثبت طهارة الفأرة.

وليس هذا من التمسّك بدليل السراية لإثبات التخصّص عند الدوران بينه وبين التخصيص؛ لأنّ التخصيص والتفرقة بين نجسٍ ونجسٍ آخر في السراية غير محتملٍ فقهياً.

نعم، هنا إشكال في الرواية ينشأ من عطف الكلب على الفأرة مع الدليل القطعيّ على نجاسته، وهو يوجب وهناً في الرواية: إمّا للتشكيك في جريان أصالة الجدّ بلحاظ جزءٍ من الكلام بعد سقوطها بلحاظ جزءٍ آخر؛ لاختلال الكشف النوعيّ الذي هو ملاك حجّيتها عقلائياً، بالاطّلاع على تواجد حالة التقية في شخص ذلك الكلام.

وإمّا لكون الرواية مخالفةً للسنّة القطعية بلحاظ جزءٍ من مفادها، وبعد عدم إمكان التفكيك عرفاً في التعبّد بالصدور بين كلمةٍ وكلمةٍ تسقط الرواية بتمامها عن الحجّية.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ عطف الكلب ورد في طريق الكليني، ولم يرد في المتن الذي رواه الشيخ، فيتعيّن هذا بعد سقوط المتن المشتمل على الكلب عن الحجّية في نفسه.

ومنها: ما رواه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى ـ في حديث ـ: وسألته عن فأرةٍ وقعت في حبّ دهنٍ وأُخرجت قبل أن تموت أيبيعه من مسلم؟

قال: «نعم، ويدهن منه»[١].

فإنّ مفاده اللفظيّ، أو إطلاقه المقاميّ يقتضي الطهارة، وهي ضعيفة السند[٢].

ومنها: رواية أبي البختريّ الضعيفة به، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه: أنّ علياً قال: «لا بأس بسؤر الفأر أن تشرب منه وتتوضّأ»[٣].

ورواية إسحاق بن عمّار المعتبرة[٤]، عن أبي عبد الله: أنّ أبا جعفر كان يقول: «لا بأس بسؤر الفأرة ـ إذا شَرِبَتْ من الإناء ـ أن تشرب منه وتتوضّأ منه»[٥].

ودلالتها على طهارة الفأرة: إمّا بضمّ ارتكاز انفعال الماء القليل بملاقاة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٩، الباب ٩ من أبواب الأسآر، ذيل الحديث ١.

(٢) لأنّها وردت في قرب الإسناد، كما نقلها عنه في وسائل الشيعة ١: ٢٣٩، ذيل الحديث ١. والسند ضعيف بعبد الله بن الحسن. ووردت في تهذيب الأحكام (١: ٤١٩، الحديث ١٣٢٦)، بإسناد الشيخ إلى العمركي، وطريقه إليه غير معروف؛ لأنّه لم يذكره لا في مشيخته ولا في الفهرست. ووردت في الاستبصار (١: ٢٤، الحديث ٦١، وانظر ٢٣، الحديث ٥٨ أيضاً) بإسناد الشيخ إلى عليّ بن جعفر، وطريقه إليه في المشيخة ضعيف بأحمد بن محمّد بن يحيىٰ.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٤١، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ٨.

(٤) رواها الصدوق (١: ٢٠، الحديث ٢٨) بإسنادٍ ضعيفٍ بعليّ بن إسماعيل، عن إسحاق. ورواها الشيخ في تهذيب الأحكام (١: ٤١٩، الحديث ١٣٢٣)، عن إسحاق، ولا طريق له إليه في المشيخة، إلّا أنّه ذكر فيها: أنّه اقتصر على بعض الطرق، وأحال الباقي على الفهرست. وله فيه طريق صحيح إلى اسحاق، فنصحّح الرواية على أساسه.

(٥) وسائل الشيعة ١: ٢٣٩، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

النجاسة، المنتج لظهور الكلام في طهارة الفأرة. أو ضمّ أدلّة انفعال الماء القليل من خارجٍ بعد العلم بعدم الفرق بين نجسٍ ونجس، فيتعيّن أن يكون جواز استعمال الماء لطهارة الفأرة.

وقد يستشهد للطهارة أيضاً ببعض ما تقدّم الاستدلال به على النجاسة أيضاً، كما في رواية عليّ بن جعفر، ورواية الغنوي، فلاحظ.

الجهة الثالثة: في العقرب، وما يمكن أن يستدلّ به على النجاسة ـ إضافةً إلى رواية الغنوي المتقدّمة، التي توهّم الاستدلال بها على نجاسة الفأرة ـ روايتان، هما:

رواية أبي بصير، عن أبي جعفر قال: سألته عن الخنفساء تقع في الماء أيتوضّأ به؟ قال: «نعم، لا بأس به». قلت: فالعقرب؟ قال: «أرِقْهُ»[(١)].

ورواية سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عن جرّةٍ وجد فيه خنفساء قد ماتت؟ قال: «ألقِها وتوضّأ منه، وإن كان عقرباً فأرق الماء وتوضّأ من ماء غيره»[(٢)].

أمّا رواية الغنوي فقد تقدّم حالها، وأمّا الروايتان فهما تامّتان سنداً، وإن وقع في السند عثمان بن عيسى؛ لوثاقته باعتبار نقل بعض الثلاثة عنه[(٣)]،

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٤٠، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٣) فقد روى عنه صفوان، كما في وسائل الشيعة ٢٢: ٣٤٨، الباب ٨ من أبواب الإيلاء، الحديث ٤. والطريق إليه صحيح، مضافاً إلى إمكان توثيق عثمان بن عيسى بوجهين آخرين:

الأوّل: تصريح الشيخ في عدّة الأُصول (١: ١٥٠) بعمل الطائفة برواياته باعتبار

←

ولكنّ الأمر بالإراقة فيهما لا ينسبق منه النجاسة عرفاً ما دام احتمال الحزازة بلحاظٍ آخر عرفياً على أساس سَمِّية العقرب، وإمكان إفسادها للماء من هذه الناحية.

وقد يستدلّ في مقابل ذلك على الطهارة برواية الغنويّ المتقدّمة الساقطة سنداً، وبرواية ابن مسكان، قال: قال أبو عبد الله : «كلّ شيءٍ يسقط في البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس وأشباه ذلك فلا بأس»[1].

والاستدلال بها: أمّا بناءً على انفعال البئر بملاقاة مطلق النجس فواضح، وأمّا بناءً على عدم انفعاله فقد يقال أيضاً: إنّ المستظهر من الدليل نفي البأس بملاك عدم نجاسة الساقط، سواء كان البأس المنفي لزومياً أو تنزيهياً، فيدلّ على أنّ العقرب ليست نجسةً ذاتاً، وإلّا فلا تأثير لعدم كونها ذات نفسٍ سائلةٍ في طهارتها.

ويشكل سند هذه الرواية برواية الحسين بن سعيد لها، عن ابن سنان، الممكن أو المتعيّن انطباقه بلحاظ الطبقة على محمّد بن سنان.

وبرواية عليّ بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن العقرب والخنفساء وأشباههنّ تموت في الجرّة أو الدَنّ يتوضّأ منه للصلاة؟ قال: «لا بأس به»[2].

← وثاقته.

والثاني: تصريح الكشّيّ في رجاله (الصفحة ٥٥٦، الرقم ١٠٥٠) بكونه من أصحاب الإجماع على قول بعض، وهذا كافٍ في الكشف عن وثاقته.

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٤١، الباب ١٠ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٤٢، الباب ١٠ من أبواب الأسآر، الحديث ٥.

وتقريب الاستدلال يتّضح من بعض البيانات السابقة. غير أنّ الرواية ليست تامّةً سنداً بعبدالله بن الحسن العلوي.

وقد أفاد السيد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في مقام تبعيد القول بالنجاسة: أنّ ممّا يبعد القول بالنجاسة كون العقرب ليس لها نفس، وقد ثبت أنّ ميتة ما لا نفس له لا يكون محكوماً عليه بالنجاسة[١].

وهذا غريب؛ لأنّ ما دلّ على طهارة ميتة ما لا نفس له إنّما ينفي النجاسة من ناحية الموت، ولا نظر فيه إلى نفي النجاسة الذاتية للحيوان بما هو!

إن قيل: إنّ قوله في رواية حفص بن غياث: «لا يفسد الماء إلّا ما كانت له نفس سائلة»[٢] يشمل بإطلاقه العقرب حال حياتها أيضاً، فيدلّ على طهارتها الذاتية.

قلنا: إنّ الكلام المذكور في مقام نفي النجاسة التي كانت محتملةً في نفسها، ومن الواضح أنّ ما ليس له نفس سائلة لم يكن يحتمل نجاسته الذاتية بهذا العنوان، وإنّما يحتمل نجاسته بالموت، فينصرف النفي إلى ذلك، ولهذا لا يتوهّم شمول الإثبات في عقد المستثنىٰ للحيوانات الحيّة ذات النفس السائلة.

الجهة الرابعة: في الوزغ، وقد تقدّم ما يمكن أن يستدلّ به على النجاسة فيه، وهو رواية الغنوي، ومعتبرة معاوية بن عمار، ومضى الكلام عنها.

وممّا يمكن أن يستدلّ به على طهارة الوزغ: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى ـ في حديثٍ ـ قال: سألته عن العظاية، والحيّة، والوزغ يقع في

---

(١) التنقيح ٢ : ١٥٨.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٤١، الباب ١٠ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

الماء فلا يموت أيتوضّأ منه للصلاة ؟ قال : «لا بأس به... الحديث»[١].

وهي صحيحة سنداً[٢]، ودالّة على طهارة الوزغ، على نحوٍ تُقَدَّم على ما تَقَدَّم لو تمت دلالته في نفسه على النجاسة.

ولا يمكن دعوى تقييد هذه الرواية بفرض الماء الكثير جمعاً ؛ لأنّه تقييد بفردٍ نادر ؛ ولأنّ السؤال ظاهر في استعلام حال تلك الأشياء التي تقع في الماء وحكمها، فلا معنى لحمل الجواب على فرض اعتصام الماء.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٨، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

(٢) في سندها إشكال، وهو : أنّها وردت في قرب الإسناد، كما نقلها عنه في وسائل الشيعة ١ : ٢٣٩، الباب ٩ من أبواب الأسآر، ذيل الحديث ١، والسند ضعيف بعبد الله بن الحسن. ووردت في تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي (١ : ٤١٩، الحديث ١٣٢٦) بإسناد الشيخ إلى العمركي، وطريقه إليه غير معروف ؛ لأنّه لم يذكره لا في مشيخة تهذيب الأحكام ولا في الفهرست، ورواها الشيخ في الاستبصار (١ : ٢٣، الحديث ٥٨) عن الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أبيه، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن العمركي، عن علي بن جعفر، والطريق ضعيف بأحمد بن محمّد بن يحيى.

ولكنّ هذا الإشكال يمكن دفعه، بناءً على كبرى يلتزم بها السيد الأُستاذ دام ظلّه، وهي : أنّه لو كان سند الرواية ضعيفاً ولكن كان للشيخ الطوسيّ في فهرسته إلى أحد الرواة الذين يقعون فوق الراوي الضعيف طريقان إلى جميع كتبه ورواياته، أحدهما شخص طريق الرواية، والآخر صحيح فإنّه يعلم بظاهر عبارة الشيخ بأنّ تمام ما وصل إليه بالطريق الضعيف وصل بالطريق الصحيح، وهنا للشيخ في الفهرست (٢٢١، الرقم ٦٢٢) طريقان إلى جميع كتب وروايات محمّد بن أحمد بن يحيى، أحدهما شخص طريق الرواية، أي عن الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أبيه، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، والآخر عن جماعة، عن محمّد بن عليّ بن عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن أحمد بن إدريس، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، وهو صحيح.

مسألة (٢) : كلُّ مشكوكٍ طاهرٌ، سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان النجسة، أو لاحتمال تنجّسه مع كونه من الأعيان الطاهرة.

والقول بأنّ الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسة ضعيف.

نعم، يستثنى ممّا ذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطات، أو بعد خروج المنيّ قبل الاستبراء بالبول، فإنّها مع الشكّ محكومة بالنجاسة(١).

---

(١) أمّا الكلام عن أصل قاعدة الطهارة فتقدم مفصّلاً في الجزء الثاني من هذا الشرح[1]، ومرّ هناك البحث عن شمولها لموارد الشبهة الحكمية، ولموارد الشكّ في النجاسة الذاتية.

[الكلام في موارد الاستثناء عن قاعدة الطهارة:]

وأمّا ما أُشير إليه في عبارة المتن المذكورة من الاستثناء فهو في موردين: أحدهما رفضه السيّد الماتن والآخر أقرّه.

أمّا المورد الأوّل فهو مورد الشكّ في أنّ الدم من النوع النجس أو الطاهر.

فقد ادُّعي: تارةً أنّ الحكم في ذلك ـ مطلقاً ـ هو البناء على الاجتناب؛ تخصيصاً لدليل القاعدة.

وادُّعي أُخرى بأنّ ذلك الحكم في خصوص الدم المرئيّ على منقار الطير.

والأصل في هاتين الدعويين موثّقة عمّار، حيث ورد فيها: ... وعن ماءٍ شرب منه باز أو صقر أو عقاب؟ فقال: «كلّ شيءٍ من الطير يتوضّأ ممّا يشرب

---

(١) راجع ٢: ٢١٥ ـ ٢٤٣ ذيل قول الماتن: فصل: في الماء المشكوك.

منه، إلّا أن ترى في منقاره دماً، فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضّأ منه ولا تشرب»[١].

وهذه الفقرة تشتمل على جملتين، وقوله: «فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضّأ منه ولا تشرب» هو الذي يدّعىٰ كونه مخصِّصاً لقاعدة الطهارة؛ لأنّه حكم بالاجتناب بمجرّد رؤية الدم، مع أنّه قد لا يكون من القسم النجس.

وأمّا قوله قبل ذلك: «كلّ شيءٍ من الطير يتوضّأ ممّا يشرب منه» فلا يعارض قاعدة الطهارة، بل يؤيّدها، وإنّما قد يتوهّم معارضتها للاستصحاب، حيث إنّها تقتضي بإطلاقها عدم الاجتناب، حتّى مع رؤية الدم سابقاً إذا لم يكن مرئيّاً فعلاً واحتمل زواله، مع أنّ مقتضىٰ الاستصحاب حينئذٍ وجوب الاجتناب.

ففي الرواية المذكورة إذن جهتان من البحث:

الأُولى: في توهّم معارضتها أو تخصيصها لقاعدة الطهارة.

وتوضيح ذلك: أنّ مفاد الجملة الملزمة بالاجتناب: إن كان حكماً واقعياً كانت دليلاً على نجاسة كلّ دمٍ واقعاً؛ ويكون ما دلّ على طهارة بعض أقسامه مقيّداً لها، ولا معنى حينئذٍ لدعوى كونها مقيّدةً لقاعدة الطهارة؛ لعدم كونها من سنخها مفاداً.

وإن كان مفاد الجملة المذكورة حكماً ظاهرياً بلحاظ حال الشكّ في هوية الدم أمكن أن تكون مقيّدةً لإطلاق القاعدة. ومقتضى طبع كلّ دليلٍ لم يؤخذ في موضوعه الشكّ هو الحمل على الحكم الواقعي، وحيث لم يؤخذ الشكّ في هوية الدم في الجملة المذكورة فظاهرها الأوّليّ الحكم الواقعي، فلابدّ من إبراز قرينةٍ صارفةٍ عن ذلك، وما يدّعىٰ كونه كذلك في المقام أنّها لو حملت على الحكم الواقعيّ لزم تقييدها بخصوص الدم النجس.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

وهذا وإن لم يكن تقييداً بفردٍ نادرٍ ولكنّ إحراز ذلك نادر، فيلزم كـون الحكم المفاد في الجملة غير عملي، ولا مؤثّراً فعلاً؛ لأنّ موضوعه المتحصّل بعد التقييد مشكوك ومؤمّن عنه غالباً.

وهذا خلاف ظهور الكلام في اتّجاهه إلى إفادة الوظيفة الفعلية، فلابدّ إذن: إمّا من حمل مفاده على الحكم الظاهريّ ابتداءً، أو إبقائه على إفادة الواقع مع إفادة حكمٍ ظاهريٍّ بالاجتناب عند الشكّ التزاماً، حفاظاً على الظهور في الوظيفة الفعلية. وعلى أيّ حالٍ يثبت المقيّد لقاعدة الطهارة.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الشكّ في كون الدم المرئيّ على المنقار من النجس أو الطاهر: تارةً للشكّ في كونه دماً متخلّفاً من حيوانٍ مذكّى، أو غيره، واُخرى للشكّ في كونه لذي نفسٍ سائلةٍ أو لغيره.

وفي الشكّ الأوّل لا تجري قاعدة الطهارة، بقطع النظر عن الموثّقة، حيث يرجع إلى الشكّ في تذكية الحيوان الذي نهش فيه الطير، فيجري استصحاب عدم التذكية، بناءً على أنّ الطاهر هو الدم المتخلّف في الحيوان المذكّىٰ بهذا العنوان، فباستصحاب عدم تذكية الحيوان ينفىٰ كون الدم من الطاهر، وينقَّح به موضوع النجاسة.

وأمّا في الشكّ الثاني فالرجوع إلى قاعدة الطهارة في نفسها مبنيّ على تشخيص أنّ موضوع النجاسة هل هو أمر وجودي ـ أي كونه دماً لذي نفس سائلة ـ أو أمر مطلق وخرجت منه عناوين وجودية، كالبَقِّ والسمك ونحوها؟

فعلى الأوّل تكون الاُصول مؤمّنة، بقطع النظر عن موثّقة عمّار.

وعلى الثاني يجري استصحاب عدم كون الدم من تلك العناوين الوجودية الخارجة، فتثبت النجاسة.

وثانياً: أنّ الحمل على الحكم الواقعيّ هو مقتضى الظهور الأوَّلي. وما ادّعي

قرينةً صارفةً من لزوم وروده عملياً بلحاظ الفرد النادر مدفوع : بأنّ حصول الاطمئنان بأنّ الدم الذي على منقار الصقر من القسم النجس ليس أمراً غريباً ؛ لوضوح أنّ الصقر ليس طائراً أهلياً ، فهو يعيش في أجواء غير سكنيةٍ عادةً ، وفي مثلها لا يتواجد اللحم المذكّىٰ المطروح لنهش الطيور .

كما أنّ بيئة الواقعة إذا كانت بيئةً صحراويةً بعيدةً عن البحر ـ كما في كثيرٍ من المواضع ـ فبالإمكان أن يحصل الوثوق بأنّ هذا الصقر لا يتيسّر له سمك أو حوت . فالظروف إذن كثيراً ما تبعث على الاطمئنان بأنّ الدم من القسم النجس ، فلا محذور في الحمل على الحكم الواقعي .

وثالثاً : أنّا لو سلّمنا ندرة حصول الاطمئنان بأنّ الدم من القسم النجس فلا ضرر في ذلك إذا لم يكن المقصود من قوله : « فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضّأ منه ولا تشرب » بيان حكمٍ آخر ، بل تأكيد نفس ما تقدّم من عدم الاجتناب بحصر غايته بأن يُرى الدم على منقار الطير ، فإنّ هذا بنفسه أُسلوب عرفيّ للتأكيد على الإطلاق في المستثنى منه . وهو نظير ما وقع في فقرةٍ أُخرى من الرواية بالنسبة إلى حكم الدجاجة ، إذ رخّص في سؤرها مع عدم العلم بالقذر ، ومنع معه إذ قال : « إن كان في منقارها قذر فلا تتوضّأ منه ولا تشرب منه ، وإن لم تعلم أنّ في منقارها قذراً توضّأ منه واشرب » ، والقذر هو النجس ، فليس الإمام في هذه الفقرة بصدد بيان النجاسة الظاهرية ، بل في مقام بيان أنّ الطهارة لا يرفع اليد عنها إلّا بالعلم بالقذر ، تأكيداً على شمولها ورحابة صدرها .

الثانية : في توهّم منافاتها لدليل الاستصحاب بالبيان المتقدّم ، وتقريبه : إمّا بدعوى كونها معارضةً لدليل الاستصحاب بالعموم من وجه ؛ لشمولها لصورة العلم بالدم سابقاً مع الشكّ في زواله . وإمّا بدعوى كونها بحكم الأخصّ منه ؛ لأنّ الغالب هو العلم عادةً بتلوّث منقار الصقر ونحوه في وقتٍ متقدّم .

أمّا الدعوى الأُولى فيرد عليها : أنّه لو سلّم التعارض كذلك فدليل

الاستصحاب مقدّم في مادة الاجتماع : إمّا لكونه بالعموم بلحاظ كلمة «أبداً» والعامّ مقدّم على المطلق ولو للأظهرية . وإمّا لكونه أصلاً موضوعياً متضمّناً للعلم تعبّداً ببقاء الدم ، فيدخل بالحكومة تحت الجملة الثانية القائلة : «فإن رأيت في منقاره دماً» ، بعد استظهار أنّ الرؤية مأخوذة باعتبار الكاشفية ، وكونها مساوقةً للعلم بوجود الدم ، واستصحاب بقائه علم تعبّديّ بوجوده فعلاً .

وأمّا الدعوى الثانية فيرد عليها : أنّ وجود الدم على المنقار سابقاً وإن كان معلوماً في الجملة ولكنّ عدمه سابقاً معلوم في الجملة أيضاً ، إذ من الواضح أنّ منقار الطير لا يكون ملوّثاً بالدم دائماً ، فيكون من توارد الحالتين ، ويتعارض الاستصحابان .

هذا كلّه لو بني على أنّ الاستصحاب في نفسه يجري بقطع النظر عن الموثّقة المعارضة .

ولكن قد يستشكل في جريانه : أمّا بناءً على أنّ بدن الحيوان لا يتنجس بالنجاسة العَرَضية في حال وجود العين فلتعذّر إجراء الاستصحاب في النجاسة العينية والنجاسة الحكمية .

أمّا في الأُولى فلأنّ إبقاء الدم استصحاباً لا يثبت ملاقاة الماء للـدم إلّا بالملازمة .

وأمّا في الثانية فلعدم الحالة السابقة بحسب الفرض .

وأمّا بناءً على أنّ بدن الحيوان يتنجّس بالنجاسة الحكمية ما دامت العين موجودة فقد يقال بإجراء الاستصحاب في النجاسة الحكمية ، ويترتّب على ذلك نجاسة الماء ؛ لأنّه ملاقٍ للمنقار بالوجدان ، وهو نجس بالاستصحاب فينجس الماء .

ولكن يشكل ذلك : تارةً في خصوص الماء المطلق ، بناءً على المختار من عدم انفعاله بملاقاة المتنجّس ، فإنّ الاستصحاب المذكور لا ينقّح موضوع الانفعال

فيه حينئذٍ.

وأُخرى مطلقاً، حتّى بناءً على أنّ المتنجّس ينجّس؛ وذلك للعلم بأنّ المنقار في المقام غير منجّس بما هو متنجّس؛ لأنّ الدم إن كان باقياً فهو أسبق ملاقاةً وتنجيساً للماء، والمتنجّس لا يتنجّس. وإن لم يكن باقياً فلا نجاسة حكمية أصلاً.

وقد يدفع هذا الإشكال: بأنّ مقتضى إطلاق دليل السراية أنّ الوجود الثاني للملاقاة منجّس كالوجود الأوّل، ولا يلزم من ذلك تعدّد التطهير والغسل الواجب؛ لأنّ أصالة عدم التداخل إنّما تجري في الأوامر المولوية، لا الأوامر الإرشادية إلى النجاسة؛ لوضوح أنّ تعدّد الإرشاد إلى النجاسة لا يستوجب تعدّد النجاسة المرشد إليها، على ما أوضحناه أكثر من مرّة.

وإنّما لا يلتزم بالإطلاق المذكور في دليل السراية لِلَّغوية بعد معلومية وحدة الغسل، وهذا إنّما يتمّ فيما إذا لم يكن للمتنجّس الثاني أثر عمليّ كما في المقام، حيث يمكن بلحاظه إثبات النجاسة بالاستصحاب.

غير أنّ دفع اللَغوية بمثل هذا الأثر قد لا يكون في محلّه؛ لأنّ المقصود بها اللَغوية العرفية لا العقلية، واللَغوية العرفية لا تندفع إلّا بأثرٍ عرفيٍّ مصحِّح في مرتكزات العرف للجعل المذكور، وليس الأثر العمليّ المقصود في المقام من هذا القبيل. على أنّه لو سلّم الدليل على تنجيس المتنجّس فيشكل إطلاقه ـ حتّى بقطع النظر عن اللَغوية ـ للوجود الثاني من الملاقاة، كما يظهر بالتتبّع.

وأمّا المورد الثاني للاستثناء فهو البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء، إذ يحكم عليه بالنجاسة كما يحكم بالناقضية، على خلاف إطلاق قاعدة الطهارة لرواياتٍ خاصّة[1]. وتحقيق حال هذه الروايات دلالةً وسنداً موكول إلى محلّه،

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٨٢، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء. و ١: ٣٢٠، الباب ١١ من أبواب أحكام الخلوة.

وإنّما نتكلّم الآن ـ بعد الفراغ عن تماميتها ـ في إمكان إثبات النجاسة بها في مقابل قاعدة الطهارة.

وقد ذهب صاحب الحدائق [١] ـ خلافاً للمشهور ـ إلى قصور روايات الاستبراء عن إثبات النجاسة الخبثية، واختصاصها بإثبات الناقضية، وهذا الاتّجاه بالإمكان تقريبه بأحد نحوين:

الأوّل: أن يقال بقصور المقتضي في دلالتها؛ لأنّ مفادها التعبّد بالنقض، ولا ملازمة بينه وبين التعبّد بالنجاسة في مرحلة الحكم الظاهري.

والثاني: أن يقال ـ بعد تسليم دلالتها بالإطلاق على التعبّد بالنجاسة أيضاً ـ: إنّ هذه الروايات معارضة لكلٍّ من دليل الاستصحاب وقاعدة الطهارة، غير أنّها أخصّ من دليل الاستصحاب؛ لأنّها منافية له بتمام مدلولها. وأمّا مع القاعدة فالنسبة بينهما العموم من وجه؛ لأنّ القاعدة تثبت الطهارة، ولا تنفي النقض ظاهراً، وروايات الاستبراء تنفي الطهارة في البلل المشتبه، ولا تتعرّض لحال مشتبهٍ آخر.

وعليه: فإمّا أن يقدّم دليل القاعدة لكونه بالعموم، ودلالة الروايات على النجاسة بإطلاق التنزيل، وإمّا أن يتساقطا في مادة الاجتماع، ويرجع إلى أُصولٍ مؤمِّنةٍ أُخرى أدنىٰ مرتبة.

أمّا الاتّجاه الأوّل فقد يجاب بعدّة وجوه:

أوّلها: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من: أنّ هذه الروايات دلّت على ناقضية البلل المشتبه للوضوء، وقد ثبت بالأدلّة القاطعة أنّ الناقض للوضوء من البلل منحصر بالبول، فتدلّ هذه الروايات على أنّ البلل المشتبه بول، فتثبت

---

(١) الحدائق الناضرة ٢: ٦٢.

النجاسة الخبثية[١].

وهذا البيان بظاهره غريب ما لم يؤوّل على ما يأتي؛ وذلك لأنّ هذين الدليلين ليسا في مرتبةٍ واحدةٍ لكي يجمع بينهما بالنحو المذكور؛ ويضمّ أحدهما إلى الآخر في قياسٍ فقهي، فإنّ أدلّة حصر النواقض بالبول مفادها الحكم الواقعي، وروايات البلل المشتبه تنظر إلى الحكم الظاهريّ المضروب كقاعدةٍ في موارد الشكّ في ناقضية البلل، فلا يلزم من ثبوت هذه الناقضية ظاهراً ـ مع عدم ثبوت البولية ـ ما ينافي أدلّة حصر النواقض واقعاً بالبول؛ لأنّ الحصر الواقعيّ لا ينثلم إلّا بجعل ناقضٍ آخر واقعيٍّ، كما هو واضح.

ثانيها: أنّ في روايات الاستبراء ما يتعرّض للنجاسة الخبثية، ففي موثّقة سماعة قال: سألته عن الرجل يجنب ثمّ يغتسل قبل أن يبول، فيجد بللاً بعدما يغتسل، قال: «يعيد الغسل، فإن كان بال قبل أن يغتسل فلا يعيد غسله، ولكن يتوضّأ ويستنجي»[٢].

وتقريب الاستدلال: أنّ هذه الرواية تأمر بالاستنجاء من البلل المشتبه، وهو إرشاد إلى الحكم بنجاسته ظاهراً.

وقد يناقش في ذلك: بأنّ الرواية واردة في بللٍ مشتبهٍ يحتمل كونه منيّاً، ولهذا أمر بالغسل منه إذا صدر قبل البول. والبلل المحتمل لكونه منيّاً: تارةً يكون مردّداً بين المنيّ والبول، واُخرى يتردّد بنحوٍ يحتمل فيه غير البول والمنيّ معاً. والأمر بالاستنجاء يشمل كلتا هاتين الصورتين، وهو إنّما يعارض قاعدة الطهارة بلحاظ إطلاقه للصورة الثانية؛ لأنّ النجاسة في الصورة الاُولى معلومة، فيكون التعارض بنحو العموم من وجهٍ مع دليل قاعدة الطهارة. وسيأتي علاج ذلك في

---

(١) التنقيح ٣: ٤٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٥١، الباب ٣٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٨.

مناقشة الاتّجاه الثاني.

ثالثها: وهو تطوير أو تأويل للتقريب الأوّل الذي نقلناه عن السيّد الأُستاذ دام ظلّه، وحاصله: أنّ مفاد روايات الاستبراء وإن كان هو النقض الحدثي، والتعبّد بالحدث لا يلزم منه التعبّد بالنجاسة أو البولية ـ فما أكثر التفكيك بين المتلازمات في مؤدّيات الأُصول، ولهذا لا يثبت بأصالة الحلّ في المائع المردّد بين الخمر والخلّ، خليته ـ غير أنّ هذا المعنى ينبغي التفصيل فيه بين ما إذا كان الدليل على الحكم الظاهريّ عامّاً كأصالة الحلّ، وما إذا كان روايةً في موضوعٍ خاصٍّ وبلحاظ أثرٍ خاصّ.

ففي الأوّل لا يكون للدليل نظر إلى موضوع حكمٍ بالخصوص، فيثبت به الحكم الظاهري، ولا يثبت به تعبّداً موضوع الحكم الواقعيّ المماثل لذلك الحكم الظاهري؛ لأنّ التعبّد يستكشف بقدر إفادة الدليل له.

وفي الثاني لمّا كان دليل الحكم الظاهريّ مسوقاً بلحاظ تنجيز حكمٍ واقعيٍّ معيّنٍ ـ وهو النقض وإثباته تعبّداً ـ فبضمّ ارتكاز كون البول موضوعاً لهذا الحكم واقعاً، وارتباط الحكم بالانتقاض به شرعاً يكون لدليل التعبّد بالنقض ظهور عرفيّ ولو التزاماً في التعبّد بالموضوع، وإثبات البولية ظاهراً.

وعلى هذا فالمقتضي إثباتاً لاستفادة النجاسة من روايات الاستبراء تامّ.

يبقى علينا بحث الاتّجاه الثاني، القائل بإيقاع المعارضة بين إطلاقها وإطلاق القاعدة.

ويمكن دفع ذلك:

تارةً بتقديم مفاد روايات الاستبراء؛ لكونه بمثابة الأصل الموضوعي؛ لأنّه يتكفّل بالتعبّد بالبولية: إمّا بلحاظ الوجه الثالث المتقدّم في دفع الاتّجاه الأوّل، وإمّا بلحاظ التعبير بالاستنجاء في موثّقة سماعة، المخصوص بمورد غسل البول

مسألة (٣) : الأقوى طهارة غسالة الحمّام وإن ظـنّ نـجاستها[١]، لكنّ الأحوط الاجتناب عنها.

باعتبار ملازمته الغالبية للنجو، فالأمر بالاستنجاء يتكفّل التعبّد بالبولية.

وأُخرى بتقديمها لاستظهار الأمارية بمناسبات الحكم والموضوع، وكون الحكم بناقضية البلل المشتبه بلحاظ جعل العادة كاشفة عن تخلّف شيء في المجرى وخروجه بعد ذلك.

والتبعيض في الأمارية بين النقض والنجاسة غير عرفي؛ لأنّ نسبة الكاشفية إلى الأثرين على نحوٍ واحد، ولا يفهم العرف فرقاً بين الأثرين من هذه الناحية، ألّلهمّ إلّا زيادة اهتمام الشارع بأحدهما دون الآخر، على نحوٍ يحكم الكاشف الظنّيّ على الأُصول المؤمِّنة من ناحية النقض، لا على الأُصول المؤمِّنة من ناحية النجاسة.

وثالثةً بتقديم الإطلاق في موثّقة سماعة؛ لأنّ حملها على خصوص مورد العلم بكون الخارج بولاً أو منيّاً حمل على فردٍ نادر، فتكون بحكم الأخصّ من دليل قاعدة الطهارة.

[طهارة غسالة الحمّام:]

(١) وذلك عملاً بإطلاق قاعدة الطهارة، غير أنّه قد يدّعىٰ وجود المقيّد في الروايات الخاصّة.

وقد يدّعى في مقابل ذلك أنّ المقيّد مبتلىً بالمعارض، فيرجع على فرض التكافؤ إلى إطلاق القاعدة. فهنا جهتان من البحث:

الجهة الأُولى: في الروايات المدّعىٰ كونها مقيّدةً، وهي عديدة:

منها : رواية حمزة بن أحمد، عن أبي الحسن الأوّل قال : سألته ـ أو سأله غيري ـ عن الحمّام ؟ قال : «ادخله بمئزر، وغضّ بصرك، ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمّام، فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت، وهو شرُّهم»[1].

والاستدلال بها يتوقّف على أمرين :

أحدهما : أن يستظهر كون الملحوظ حيثية النجاسة، لا حيثية كون الماء من الماء المستعمل، ولو بقرينة عطف الناصب وولد الزنا على الجنب.

والآخر : أن يستظهر كون الملحوظ معرضية الماء لسؤر هؤلاء الموجب للشكّ، لا كونه سؤراً بالفعل على أيّ حال، وإلّا فقد يدخل في معلوم النجاسة، ولا ينفع للمستدلّ.

والرواية ساقطة سنداً؛ لعدم ثبوت وثاقة الراوي.

ومنها : مرسلة عليّ بن الحكم، عن رجل، عن أبي الحسن ـ في حديثٍ ـ أنّه قال : «... لا تغتسل من غسالة ماء الحمّام، فإنّه يغتسل فيه من الزنا، ويغتسل فيه ولد الزنا، والناصب لنا أهل البيت، وهو شرُّهم»[2].

وتقريب الاستدلال بها كما تقدّم، وسندها ساقط بالإرسال.

ومنها : معتبرة عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله ـ في حديثٍ ـ قال : «... وإيّاك أن تغتسل من غسالة الحمّام، ففيها تجتمع غسالة اليهودي، والنصراني، والمجوسي، والناصب لنا أهل البيت، فهو شرّهم، فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإنّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١٨ ـ ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق : ٢١٩، الحديث ٣.

منه »[١].

وتقريب الاستدلال بها كما تقدّم.

ومنها: رواية أُخرى في طريقها إرسال، تنتهي إلى ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله قال: «لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمّام، فإنّ فيها غسالة ولد الزنا، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء، وفيها غسالة الناصب، وهو شرُّهما، إنّ الله لم يخلق خلقاً شرّاً من الكلب...»[٢].

وهناك رواية أُخرى، وهي معتبرة محمّد بن مسلم، عن أحدهما قال: سألته عن ماء الحمّام؟ فقال: «ادخله بإزار، ولا تغتسل من ماءٍ آخر إلّا أن يكون فيهم (فيه ـ خ ل) جنب، أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا»[٣].

وقد تقدّم الكلام عنها في بحث الماء المستعمل من هذا الشرح[٤]، وأنّ المستظهر منها إرادة ماء الحياض الصغار من ماء الحمّام، وعليه تكون خارجةً عن محلّ الكلام، وهو غسالة الحمّام، أي المياه التي تتجمّع في الحفرة نتيجة ما ينفق من ماء الحياض الصغار.

ولو سلّم ورودها في محلّ الكلام فلا دلالة فيها على النجاسة؛ لأنّ عدم جواز الاغتسال كما يناسب ذلك كذلك يناسب افتراض محذورٍ في الماء المستعمل. ومردّ الفرق بين هذه الرواية والروايات السابقة من هذه الناحية إلى اقتصارها على ذكر الجنب، على نحوٍ لا يتمّ الأمر الأوّل من الأمرين المشار إليهما

---

(١) المصدر السابق: ٢٢٠، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: ٢١٩، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٤) راجع ٢: ١٦٥ وما بعدها.

في تقريب الاستدلال.

وأمّا الروايات السابقة فالاستدلال بها على تخصيص قاعدة الطهارة غير تامّ:

من ناحية: أنّ كلمة «الشَرِّيّة» المأخوذة في تلك الروايات ظاهرة في الحزازة المعنوية؛ لأنّها مقابلة للخير، على عكس النجاسة المقابلة للنظافة فإنّها ظاهرة في الحزازة المادّية، وهذا على الأقلّ يوجب إجمالاً في الروايات، وعدم ظهورها في الحكم بالنجاسة بالمعنى المصطلح.

ومن ناحيةٍ ثانية: أنّ من جملة المذكورات في بعض تلك الروايات ولد الزنا، ومن المعروف بين المسلمين طهارته، وهذه المعروفية والارتكاز بنفسه يمكن أن يكون بمثابة القرينة المتّصلة، على أنّ النظر في النهي ليس إلى النجاسة، بل إلى حزازةٍ معنوية، فيوجب الإجمال على أقلّ تقدير.

ومن ناحيةٍ ثالثة: أنّ الأدّلة التي دلّت على طهارة أهل الكتاب بنفسها تشكّل قرينةً منفصلةً على أنّ النهي في هذه الروايات تنزيهي.

ومن ناحيةٍ رابعة: أنّه إن بني على نجاسة العناوين المذكورة في الروايات فيمكن دعوى الاطمئنان بنجاسة ما في الحفرة غالباً؛ لأنّ ماء الحفرة يتراكم بعضه على بعضٍ ويبقى مدداً طويلة، فلا تكون الروايات المذكورة معارضةً لقاعدة الطهارة، إلّا بلحاظ فروضٍ نادرةٍ يمكن الالتزام فيها بتقديم القاعدة.

بل لو بني على أنّ المتنجّس ينجّس الماء القليل فيمكن أن يدّعىٰ الجزم بنجاسة ماء الحفرة دائماً؛ لأنّ نفس الحفرة متنجّسة، وهي لا تطهر عادة، أو يجري استصحاب عدم تطهيرها فتكون منجّسةً لما يرد إليها من ماء.

الجهة الثانية: في الروايات المدّعىٰ نفيها للنجاسة الظاهرية الآنفة الذكر، وهي عديدة:

منها: رواية محمّد بن مسلم، قال: رأيت أبا جعفر جائياً من الحمّام وبينه وبين داره قذر، فقال: «لولا ما بيني وبين داري ما غسلت رجلي، ولا يجنب ماء الحمّام»[١].

ومنها: رواية زرارة، قال: «رأيت أبا جعفر يخرج من الحمّام فيمضي كما هو، لا يغسل رجليه حتّى يصلّي»[٢].

والروايتان معاً معتبرتان سنداً. وأمّا من حيث الدلالة فمصبّ النظر فيهما إلى ماء الحمّام المبثوث في الممرّ، وإلى أنّه ليس بنجس، وهذا غير ماء الغسالة المتجمّع في الحفرة الذي يدّعىٰ إجراء أصالة النجاسة فيه، فلا يمكن الاستدلال في المقام بمثل هاتين الروايتين إلّا مع الجزم بعدم الفرق، مع أنّ الفرق محتمل؛ لأنّ احتمال نجاسة الماء الواقع في الممرّ رهين باحتمال أن يكون هذا الماء قد انحدر من جسد إنسانٍ نجس، وأمّا النجاسة في ماء الحفرة فيكفي فيه أن يكون شيء منه قد انحدر من جسم إنسانٍ نجسٍ إليه، إذ بوقوعه فيها يتنجس تمام ماء الحفرة.

ومن الواضح أنّ احتمال أن يكون هذا الماء الموجود في الممرّ فعلاً نجساً أضعف من احتمال أن يكون واحد ـ على الأقلّ ـ من المياه التي تجمّعت في الحفرة نجساً. هذا إذا لم نقل بأنّ المتنجّس ينجّس الماء، وإلّا فالأمر كما ذكرناه سابقاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣. وما أثبته السيّد الشهيد إنّما هو من النسخة التي حقّقها الميرزا عبد الرحيم الربّاني (١: ١١١)، والذي ورد في طبعة مؤسّسة آل البيت هو: ولا نحيت.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢١١، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

ومنها: معتبرة محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله : الحمّام يغتسل فيه الجنب وغيره أغسل من مائه؟ قال: «نعم، لا بأس أن يغتسل منه الجنب، ولقد اغتسلت فيه وجئت فغسلت رجلي، وما غسلتهما إلّا بما لزق بهما من التراب»[١].

والاستدلال بها قد يكون بلحاظ صدرها، وهو قول السائل: «الحمّام يغتسل فيه الجنب وغيره أغسل من مائه؟»، بدعوى إطلاق ماء الحمّام فيه لماء الغسالة.

وقد يكون بلحاظ قوله: «ولقد اغتسلت فيه»، الظاهر في احتواء الماء له بقرينة الظرفية المناسب لماء الغسالة، لا ماء الحياض الصغار.

وقد يكون بلحاظ قوله: «وما غسلتهما إلّا بما لزق بهما من التراب»، الظاهر في نفي المحذور من سائر الجهات.

ويرد على اللحاظ الأوّل: ظهور عنوان ماء الحمّام في الماء المعدّ للاستحمام، وهو يختصّ بماء الحياض، فلا يراد به مطلق ما في الحمّام من ماءٍ ليتمسّك بإطلاقه لماء الغسالة.

ويرد على اللحاظ الثاني: أنّ الضمير في قوله: «ولقد اغتسلت فيه» يرجع إلى الحمّام، لا إلى ماء الحمّام، ولا أقلّ من الاحتمال الموجب لسقوط القرينة المدّعاة.

ويرد على اللحاظ الثالث: أنّه ناظر إلى الممرّ، وبصدد بيان أنّ الاستطراق إنّما أوجب الغسل لاستقذارٍ عرفي، لا لنجاسةٍ شرعية.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو تمّت دلالة هذه الرواية بالإطلاق، وتمّت الروايات

---

(١) المصدر السابق: الحديث ٣.

مسألة (٤) : يستحبّ رشّ الماء إذا أراد أن يصلّي في معابد اليهود والنصارى مع الشكّ في نجاستها، وإن كانت محكومةً بالطهارة(١).

السابقة بنحو الخصوصية كانت مقيّدةً لهذا الإطلاق.

وأمّا لو تمّ الدليلان معاً بدون افتراض الأخصّية فقد يجمع بينهما بحمل تلك الروايات على الرجحان والتنزّه، ولكنّه لا يناسب مع لسان مثل هذه الرواية الذي لا يقتصر مفادها على نفي اللزوم، بل تفيد بظاهرها نفي الموجب رأساً.

ومنها : رواية الواسطي، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن الماضي قال : سئل عن مجتمع الماء في الحمّام من غسالة الناس يصيب الثوب ؟ قال : «لا بأس»[١].

ومع الجمود على مدلول هذه الرواية لا يمكن جعلها معارضةً لِحَاقِّ مدلول الروايات السابقة المستدلّ بها على المنع ؛ لأنّ مفاد تلك : النهي عن الاغتسال، ومفاد هذه : الحكم بطهارة الثوب الملاقي، والتفكيك بين الآثار في مرحلة الظاهر معقول، فلكي تتمّ المعارضة والقرينية ـ مثلاً ـ لا بدّ أن تضمّ دعوى الملازمة العرفية بين الحكم بطهارة الثوب وطهارة الماء الملاقي له في مرحلة الظاهر، كالتلازم في مرحلة الواقع. والرواية ـ علي أيّ حالٍ ـ ساقطة سنداً بالإرسال.

وعلى أيِّ حالٍ فقد اتّضح من مجموع ما تقدّم : أنّ الصحيح ما في المتن.

❊ ❊ ❊

(١) الكلام تارةً يقع في الحكم بالرشّ ثبوتاً واستحباباً، واُخرى في مورده. أمّا الكلام في الحكم فأصل ثبوته يستند إلى عدّة روايات :

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٩.

منها : صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله قال : سألته عن الصلاة في البِيَع والكنائس وبيوت المجوس ؟ فقال : « رشّ وصلِّ »[١].

وفي صحيحته الأُخرى قال : سألت أبا عبد الله عن الصلاة في البيع والكنائس ؟ فقال : « رشّ وصلِّ ». قال : وسألته عن بيوت المجوس ؟ فقال : « رُشّها وصلِّ »[٢].

وهذا المفاد يحتمل فيه بدواً أن يكون الأمر بالرشّ بلحاظ الاستقذار المعنوي، فيثبت حتى مع القطع بالطهارة الحسّية.

وأن يكون بلحاظ نجاسة الكنيسة ـ بما هي كنيسة ـ بالمعنى المصطلح من النجاسة، وهذا يعني أنّها نجاسة ذاتية، غاية الأمر أنّها تزول بالغسل كنجاسة الميّت من الإنسان.

وأن يكون بلحاظ الشكّ في النجاسة المصطلحة العَرَضية، وهذا ما عليه الماتن، ولعلّه الذي فهمه المشهور من الأمر بالرشّ.

غير أنّ السيد الأُستاذ[٣] ـ دام ظلّه ـ استظهر الاحتمال الأوّل، واستشهد له : بأنّ الرشّ مرتبة أدنىٰ من الغسل فلا يكون مطهّراً بل ناشراً للنجاسة، وبأنّ الأمر به مطلق شامل حتّى لصورة العلم بعدم النجاسة.

وما أُفيد موضع للنظر ؛ أمّا الاستشهاد بأنّ الرشّ ليس مطهّراً فهو مدفوع : بأنّ الرشّ بمرتبةٍ منه غسل بلا إشكال، والذي يدلّ على ذلك الروايات الآمرة بالرشّ ولو استحباباً في موارد احتمال النجاسة، كصحيحة الحلبيّ، عن

---

(١) وسائل الشيعة ٥ : ١٣٨، الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق : ١٣٩، الحديث ٤.

(٣) التنقيح ٢ : ١٦٤.

أبي عبد الله ـ في حديثٍ ـ قال : رأيته في المنازل التي في طريق مكّة يرشّ أحياناً موضع جبهته ، يسجد عليه رطباً كما هو ، وربّما لم يرشّ المكان الذي يرى أنّه نظيف[١].

فإنّها كالصريحة في أنّ الحزازة المنظور إليها والداعية إلى الرشّ هي القذارة المادّية التي تقابل النظافة، لا القذارة المعنوية، وكذلك ما ورد من الروايات الآمرة بالرشّ والنضح عند الصلاة في مرابض البقر والغنم وأعطان الابل[٢].

ويقرب منها الروايات الآمرة بالنضح عند إصابة الكلب للثوب إذا لم تجد أثره[٣]، والروايات الآمرة برشّ ثوب المجوسيّ عند الصلاة فيه[٤].

وأمّا أصل اختيار الاحتمال الأوّل فيبعده ارتكاز أنّ القذارة المعنوية إنّما تزول بزوال سببها ـ وهو كون المكان محلّاً للباطل ـ لا بالرش، فعدم كون الرشّ مناسباً للمطهّرية من القذارة المعنوية يبعّد الاحتمال الأوّل، بل يوجب ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ انسباق الذهن إلى كون الرشّ بملاك النجاسة العرضية التي يترقّب عادةً زوالها بالتطهير بالماء.

وإذا تمّ هذا الظهور ـ ولو بضمّ مناسبات الحكم والموضوع ـ كان بنفسه مقيّداً لإطلاق الأمر بالرشّ بصورة ترقّب النجاسة واحتمالها، فلا يتمّ الاستشهاد بالإطلاق لتعيين الاحتمال الأوّل في مقابل الثالث. وبعد استظهار الاحتمال

---

(١) وسائل الشيعة ٥ : ١٥٤، الباب ٢٢ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٥ : ١٤٥، الباب ١٧ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٠، الباب ٣٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٣ : ٥١٩، الباب ٧٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

الثالث يتعيّن حمل الأمر بالرشّ على الاستحباب؛ لأنّ رشّ المكان المعلوم النجاسة ليس واجباً أو شرطاً في الصلاة فيه مع عدم سراية النجاسة ووجود مسجدٍ طاهرٍ للجبهة، فضلاً عن المكان المشكوك حاله.

نعم، لو حمل الأمر بالرشّ على الاحتمال الأوّل فلا بدّ من تكلّف قرينةٍ على نفي الوجوب.

وبالإمكان الاستناد إلى قرينتين في نفي الوجوب:

إحداهما: معتبرة العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عن البيع والكنائس يصلّىٰ فيها؟ قال: «نعم». وسألته هل يصلح بعضها مسجداً؟ فقال: «نعم»[1].

والمناقشة فيها: تارةً بأنّ الملحوظ نفي المحذور من حيث كونها بيعةً وكنيسة، لا من حيثيةٍ أُخرى، وأُخرى بأنّها مطلقة قابلة للتقييد بالرشّ مدفوعة: بأنّ حيثية المعرضية للنجاسة لمّا كانت حيثيةً محفوظةً غالباً في فرض السؤال فلا معنى لعدم نظر الجواب إليها، إلّا بأن يكون حيثياً بحتاً، وهو خلاف الظاهر.

والتقييد بالرشّ ليس عرفياً: إمّا لأنّ المنع المحتمل عرفاً إنّما هو بمعنى لزوم الرشّ، فكيف يقيّد ما هو بظاهره بديل هذا المنع بالرشّ؟!

وإمّا لأنّ مؤونة التقييد بهذا القيد الذي فيه عناية فائقة خارجاً أشدّ من مؤونة حمل الأمر بالرشّ على التنزّه.

الثانية: رواية حكم بن الحكم، قال: سمعت أبا عبد الله يقول وسُئِلَ عن الصلاة في البِيَع والكنائس، فقال: «صلِّ فيها، قد رأيتها ما أنظفها...

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ١٣٨، الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

الحديث »[١].

وهذه الرواية سليمة عن المناقشتين السابقتين، غير أنّها ضعيفة سنداً بكلا طريقي الشيخ والصدوق[٢].

وأمّا الكلام في مورد الحُكم فقد ذكر السيد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بأنّ الحكم

(١) وسائل الشيعة ٥ : ١٣٨، الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٣.

(٢) أمّا الصدوق في من لا يحضره الفقيه (١ : ٤٤، الحديث ٧٣١) فرواها عن صالح ابن الحكم، الذي ضعَّفه النجاشي (رجال النجاشي : ٢٠٠، الرقم ٥٣٣)، وأمّا الشيخ في تهذيب الأحكام (١ : ٢٢٢، الحديث ٨٧٦) فرواها عن حَكَم بن الحَكَم، وهو مجهول.

وقد يصحّح ما رواه الشيخ : إمّا بدعوى الوحدة بين الحكم بن الحكم والحكم بن حكيم الذي وثقه النجاشي، كما في معجم رجال الحديث (٦ : ١٦٦)، ولكنّ ترجمة الشيخ في رجاله للحكم بن الحكم[*] والحكم ابن حكيم كلّ منهما في عنوانٍ مستقلّ ظاهرٌ في التعدّد، ولا قرينة تامّة على خلافه.

وإمّا بدعوى أنّ الراوي هنا الحكم بن حكيم الثقة؛ لتطابق نسخ تهذيب الأحكام على ذلك؛ ولوجودها كذلك في الوافي (٧ : ٤٥٤، الحديث ٦٣٣٣)، وله طريق صحيح إلى تهذيب الأحكام، ولكنّ التطابق منخرم بورودها عن الحكم بن الحكم في وسائل الشيعة، وفي تفسير البرهان (٢ : ٤٤٤)، وفي المعتبر (٢ : ١١٦).

وأمّا نقل الوافي بطريق صحيح فمعارض بنقل صاحب وسائل الشيعة بطريق صحيحٍ ذكره في خاتمة وسائل الشيعة، وبنقل صاحب البرهان بطريقٍ صحيحٍ ذكره في آخر البرهان.

(*) لم نعثر في رجال الشيخ على حكم بن الحكم، نعم فيه ترجمة الحكم بن حكيم ١٧١، الرقم ١٠٣، وحكيم ابن حكيم ١٨٥، الرقم ٣٤٣.

لا يختصّ بمعابد الكفار، بل يشمل دورهم أيضاً[١].

وهذا التعميم يمكن أن يقرَّب: تارةً بدعوى إلغاء الخصوصية للكنيسة والبيعة بمناسبات الحكم والموضوع، وأُخرى بالتمسّك بما ورد من الأمر بالرشّ في بيوت المجوس، مع إلغاء خصوصية المجوسية[٢].

وكلا التقريبين محلّ الإشكال.

أمّا الأوّل فلا يتمّ على مبناه ـ دام ظلّه ـ من حمل الرشّ على أنّه بلحاظ القذارة المعنوية؛ لوضوح أنّ القذارة المعنوية في المعابد الباطلة لعلّها أشدّ بمرّاتٍ منها في بيوت سكنى الروّاد لتلك المعابد. نعم، قد يتم ذلك بناءً على أن يكون الرشّ بلحاظ المعرضية للنجاسة العرضية.

وأمّا الثاني فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ إلغاء خصوصيّة المجوسيّ لا يوجد ارتكازاً يقتضيه، خصوصاً على مبناه من حمل الرشّ على لحاظ القذارة المعنوية؛ لأنّ احتمال كون المجوسية أشدّ قذارةً بهذا المعنى موجود، فكيف يتعدّى منه إلى الكتابيّ بالمعنى الأخصّ؟!

وثانياً: أنّ عبارة «بيوت المجوس» يحتمل أن يراد بها بيوت النار، التي هي بالنسبة إلى المجوس كالبِيَع والكنائس بالنسبة إلىٰ اليهود والنصارى، كما يناسبه عطفها عليها في بعض تلك الروايات، وإضافتها إلى المجوس كجماعة، لا إلى المجوسيّ كفرد.

وممّا يشهد لإمكان التفكيك بين بيت المجوسيّ وبيت النصرانيّ واليهوديّ

---

(١) التنقيح ٢: ١٦٤.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ١٣٨، الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

مسألة (٥): في الشكّ في الطهارة والنجاسة لا يجب الفحص، بل يبنى على الطهارة إذا لم يكن مسبوقاً بالنجاسة، ولو أمكن حصول العلم بالحال في الحال[1].

رواية أبي اُسامة، عن أبي عبد الله قال: «لا تصلِّ في بيتٍ فيه مجوسي، ولا بأس بأن تصلّي وفيه يهوديّ أو نصراني»[1].

والرواية وإن كانت ضعيفةً سنداً[2] ولكنّها تكفي للتأييد وإثبات احتمال التفكيك.

❊ ❊ ❊

(١) إمّا تمسّكاً بإطلاق دليل قاعدة الطهارة ونحوه من أدلّة الاُصول المؤمّنة التي لا مقيّد لها بالفحص في الشبهات الموضوعية، أو استناداً إلى لسانٍ مخصوصٍ من ألسنة القاعدة، من قبيل لسان «ما اُبالي أبَوْلٌ أصابني أو ماء إذا لم أعلم»[3].

فإنّه لو شُكِّك في إطلاق أدلّة الاُصول العامّة، وادّعي أنّ الغاية فيها ليست هي العلم بالفعل، بل العلم كلّما اُريد تحصيله فلا يتطرّق مثل هذا التشكيك إلى هذا اللسان؛ لوضوح أنّه في مقام بيان عدم الاهتمام بالواقع المحتمل، المساوق لعدم لزوم الفحص عنه بأيّ مرتبةٍ من مراتب الفحص، حتّى ما لا يعتبر من تلك المراتب فحصاً عرفاً؛ لأنّ مدرك عدم الوجوب ليس دليلاً قد اُخذ في موضوعه عنوان الفحص ليجمد على حدود هذا العنوان، بل ما عرفت.

وتتمّة الكلام في المسألة تترك إلى موضعها من علم الاُصول.

---

(١) وسائل الشيعة ٥ : ١٤٤، الباب ١٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

(٢) لأنّ في سندها أبا جميلة، وهو لم يثبت توثيقه.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.



أحكام وتفصيلات

في طرق ثبوت النجاسة

- تفصيلات في حجّية قول صاحب اليد.
- أحكام وتطبيقات في حجّية العلم.
- أحكام وتطبيقات في حجّية البيّنة.

فصل

طريق ثبوت النجاسة أو التنجّس : العلم الوجداني ، أو البيّنة العادلة .
وفي كفاية العدل الواحد إشكال ، فلا يترك مراعاة الاحتياط .
وتثبت أيضاً بقول صاحب اليد [1] : بملكٍ أو إجـارةٍ أو إعـارةٍ أو أمانة ، بل أو غصب[2] .

[تفصيلات في حجّية قول صاحب اليد :]

(١) تقدّم في الجزء الثاني من هذا الشرح[1] الكلام عن وسـائل إثـبات النجاسة ، وإثبات حجّية الاُمور المذكورة : من العلم ، والبيّنة ، وشهادة الثقة ، وقول صاحب اليد ، فلاحظ ما ذكرناه هناك .

(٢) تقدّم منّا إثبات حجّية قول صاحب اليد كبروياً ، واستعراض مسلكين في إثباتها[2] :

---

(١) راجع الجزء الثاني : ٨٩ ـ ١٤٨ .

(٢) راجع الجزء الثاني : ١١٨ ـ ١٢٩ .

أحدهما : الاستدلال بالسيرة على ذلك : إمّا بادّعاء قيامها على ذلك بنحوٍ ابتدائي ، أو بإرجاعها إلى سيرةٍ أعمّ ، أو إلى قاعدة «أنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به».

والآخر : الاستدلال بالروايات . وقد محَّصنا كلا المسلكين بالنحو الذي تطلَّبه المقام ، وبقيت بعض التفاصيل ـ بعد الفراغ عن كبرىٰ حجّية قول صاحب اليد ـ تعرّض السيّد الماتن لبعضها هنا ، من قبيل أنّها هل تشمل قول الغاصب ، أو تختصّ بقول صاحب اليد الشرعية ؟

والكلام في هذه التفاصيل يقع في عدّة جهات :

الجهة الأُولى : في سعة دائرة الحجّية من حيث أقسام اليد ، فإنّ اليد : تارةً تكون شرعية ، وأُخرى يد الغاصب . كما أنّها : تارةً تكون استقلالية ، وأُخرىٰ ضمنية ، كيد الشريك .

أمّا من الناحية الأُولى فالظاهر التعميم ، وتفصيله : أنّ المدرك في الحجّية ـ علىٰ ما تقدّم[1] ـ هو السيرة العقلائية المنعقدة علىٰ العمل بخبر صاحب اليد بنكتة الأخبرية ، وهذه النكتة ليس لشرعية اليد دخل فيها ، كما أنّه لا يكفي فيها مجرّد كون الشيء مملوكاً للشخص شرعاً ، أو داخلاً تحت سلطانه خارجاً ، بل هي متقوّمة باليد ، بمعنىٰ كون الشيء تحت تصرّفه ومباشرته ، وهذا معنىً محفوظ حتّىٰ في الغاصب .

نعم ، لو كان مدرك الحجّية الإخبار وقطعنا النظر عن تحكيم المرتكزات العقلائية في مفادها فقد يدّعىٰ قصور إطلاقها عن الشمول للغاصب . وقد يكون الأمر كذلك لو كان المدرك هو السيرة ، بمعنىٰ بناء المتشرّعة خارجاً ، لا بمعنىٰ

---

(١) راجع الجزء الثاني : ١٢٢.

السيرة العقلائية ؛ لأنّ الجزم بوجود بناءٍ متشرّعيٍّ علىٰ العمل بقول الغاصب صادر من المتشرّعة بما هم متشرّعة في غاية الإشكال ، وهذا خلافاً للسيرة العقلائية التي يدور تشخيص سعتها مدار سعة نكاتها المرتكزة الممضاة .

وأمّا من الناحية الثانية فالظاهر التعميم أيضاً . ولا يقاس المقام علىٰ قبول قول صاحب اليد إذا ادّعىٰ ملكية ما تحت يده ، حيث لا يثبت لصاحب اليد الضمنية إلّا ملكية النصف ؛ وذلك لأنّ اليد ـ التي هي موضوع قاعدة اليد المثبتة للملكية ـ بمعنىٰ الحيازة والسيطرة ، ومن الواضح أنّ الشريك ليس متسلّطاً علىٰ تمام المال .

وأمّا اليد التي يكون إخبار صاحبها حجّةً في المقام فهي يد المباشرة والتصرّف ، ومن الواضح أنّ الشريك يمارس تمام المال من خلال تصرّفه في النصف المشاع ، فتجري بشأنه نكتة الأخبرية التي هي ملاك الحجّية في المرتكز العقلائي .

الجهة الثانية : في سعة دائرة الحجّية من حيث أقسام الخبر ؛ لأنّ خبر صاحب اليد : تارةً يكون قبل الاستعمال ، وأُخرى بعد الاستعمال والخروج عن يده ، وثالثةً بعد الاستعمال مع بقاء اليد .

والحالة الأُولى هي المتيقّنة من دائرة الحجّية .

وأمّا الحالة الثانية فقد استشكل في حجّية خبر صاحب اليد فيها جماعة من الفقهاء[١] .

وهذا الاستشكال قد يكون بتقريب : أنّ حجّية خبر صاحب اليد فرع فعلية

---

(١) منهم العلّامة في تذكرة الفقهاء ١ : ٢٤ ، والنراقي في مستند الشيعة ١ : ٢٥٣ ـ ٢٥٤ ، وصاحب الجواهر في جواهر الكلام ٦ : ٢٨٣ .

الموضوع لهذه الحجّية، فما لم تكن اليد فعليةً لا يكون الخبر خبراً من صاحب اليد ليشمله دليل الحجّية.

وقد يكون بتقريب مقايسة المقام بإخبار صاحب اليد بعد بيعه للمال، بأنّه كان لزيدٍ مثلاً، ففي كلٍّ من المقامين لا يقبل قول صاحب اليد الصادر منه بعد انتفاء اليد، ويقبل منه حالة وجود اليد؛ لأنّه يصدَّق في ما يرجع إلى ما تحت يده بالفعل من خصوصيات.

وقد يكون بتقريب مقايسة المقام بإقرار الشخص بما يكون مسلّطاً عليه من تصرّف، فكما أنّ إخبار الزوج بالرجوع السابق لا يقبل منه إذا وقع الإخبار بعد انتهاء العدّة كذلك إخبار صاحب اليد بالنجاسة بعد خروج الشيء عن حيازته.

أمّا التقريب الأوّل فيرد عليه: أنّ هذا إنّما يناسب افتراض دليلٍ لفظيٍّ على حجّية خبر صاحب اليد بهذا العنوان، والجمود على حاقِّ مفاده، غير أنّ الصحيح: ثبوت الحجّية المذكورة بدليلٍ لبّي، وهو السيرة العقلائية بنكتة الأخبرية، كما ذكرنا سابقاً، فلابدّ من الرجوع إلى مرتكزاتها ومدى سعتها، ولا ينبغي التشكيك في أنّها ما دامت بنكتة الأخبرية فلا يفرق فيها بين بقاء اليد وارتفاعها، ما دام الخبر ناظراً إلى ظرف فعلية اليد.

وأمّا التقريب الثاني فهو مبنيّ على إرجاع الحجّية لكلٍّ من إخبار صاحب اليد على المال بأنّه لزيد وإخباره بأنّه نجس إلى كبرى واحدة، وهي حجّية الشهادة من صاحب اليد في ما يرجع إلى ما في يده من خصوصيّات، وحيث إنّ شهادته بأنّ المال لزيدٍ لا تقبل منه بعد إخراجه للمال من حوزته فيقال بأنّ شهادته بالنجاسة كذلك أيضاً.

ويرد عليه:

أوّلاً: ما ذكرناه في محلّه من: أنّ ثبوت كون المال لزيدٍ بإخبار

صاحب اليد بذلك ينحلّ إلى إقرارٍ بأنّ المال ليس له، وشهادة بأنّه لزيد، فإن بني على أنّ هذه الشهادة حجّة ـ كما بنىٰ عليه في المستمسك[١] زائداً على حجّية الإقرار ـ بملاك أنّه صاحب يد أمكن إرجاع الحجّيّتين إلى كبرى واحدة، وتنظير إحداهما بالاُخرى في السقوط بعد انتفاء اليد.

ولكن قد نبني على ما حقّقناه في محلّه[٢] من: أنّ ثبوت كون المال لزيدٍ بإخبار صاحب اليد بذلك ليس من باب حجّية الشهادة، بل من باب التلفيق بين الإقرار واليد، حيث إنّ اليد لها مدلولان عرفيّان ثابتان بها شرعاً:

أحدهما: أنّ المال ليس لأحدٍ غير صاحب اليد.

والآخر: أنّ المال لصاحب اليد.

والمفاد الثاني يسقط بالإقرار الحاكم على اليد، وأمّا المفاد الأوّل فلا موجب لسقوطه بالنسبة إلى غير زيد فينفىٰ به مالكية غير زيد، وإنّما يسقط نفيه لمالكية زيد؛ لأنّ حجّية اليد مشروطة بعدم إخبار صاحبها على خلافها، وينتج بضمِّ الإقرار إلى اليد: أنّ المال ليس لصاحب اليد، وليس لأحدٍ آخر سوى زيد، فيتعيّن كونه لزيدٍ إمّا لحجّية الدلالة الالتزامية بهذا المقدار، أو لأنّه يدخل في كبرى الدعوى بلا معارض.

وعلى هذا الأساس إذا باع صاحب اليد ماله ثمّ أخبر بأنّه كان لزيدٍ ـ مثلاً ـ يكون من الواضح عدم ثبوت ذلك بهذا الإخبار، إذ لا يمكن التلفيق المذكور حيث لا يوجد ما ينفي كون المشتري مالكاً؛ لأنّ اليد السابقة تؤكّد هذه الملكية في طول ملكية صاحب اليد ولا تنفيها، والإخبار اللاحق ليس حجةً في نفسه من باب

---

(١) مستمسك العروة الوثقىٰ ١: ٢٠٨.

(٢) راجع الجزء الثاني: ١٢٠.

الشهادة، كما هو المفروض.

وبناءً على ذلك لا معنى لجعل شهادة صاحب اليد بالنجاسة وإخباره بأنّ المال لزيدٍ من بابٍ واحد؛ لما عرفت من أنّ هذا الإخبار ليس حجّةً من باب الشهادة، بل من باب التلفيق بين اليد والإقرار. فالقول بأنّ هذا الإخبار ليس حجّةً بعد خروج المال عن اليد ـ لعدم إمكان التلفيق المذكور ـ لا يستلزم عدم حجّية الشهادة بنجاسة الشيء بعد خروجه عن اليد، بل لابدّ من النظر إلى مادلّ على حجّية هذه الشهادة على النحو الذي عرفت.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا رجوع الحجّية في كلٍّ من الموردين إلى كبرى واحدةٍ وهي: أنّ شهادة صاحب اليد حجّة في ما يرجع إلى ما في حوزته، ولكن حيث إنّ هذه الكبرى ثابتة بسيرة العقلاء ومرتكزاتهم فلا بُعدَ في أن يكون الارتكاز في بعض موارد تلك الكبرى مساعداً على بقاء الحجّية ـ حتّى بعد انتفاء اليد ـ دون بعضٍ آخر.

فبالنسبة إلى إخبار صاحب اليد بأنّ المال لزيدٍ إذا صدر منه هذا الإخبار والمال في حوزته فلا يوجد من قبله ما يناقضه فيكون حجّة، وأمّا إذا تصرّف المالك فوهبه لعمروٍ ثمّ أخبر بأنّ المال كان لزيدٍ فالشهادة هنا يوجد ما يناقضها من قبله، وهو ظهور تصرّفه السابق في نفي كون المال لزيد، فمن هنا يتّجه افتراض التفصيل، وعدم حجّية الإخبار المتأخّر بما هو شهادة، وإن كان حجّة بما هو إقرار، وبمقدار ما يقتضيه قانون الإقرار.

وهذا بخلاف الإخبار عن النجاسة فإنّه لا يوجد ما يناقضه من قبل صاحب اليد، سواء صدر منه حال فعلية اليد أو بعد انتفائها، فلا غروَ إذا افترضنا إطلاق الحجّية هنا.

نعم، لو كان قد صدر منه مايدلّ بظاهره ـ قولاً أو فعلاً ـ على الإخبار عن

عدم النجاسة فيلتزم بعدم الحجّية للتعارض.

وأمّا التقريب الثالث فيرد عليه: ماعرفت في محلّه[١] من: أنّ قبول خبر صاحب اليد في إثبات النجاسة ليس من صغريات قاعدة «مَنْ ملك شيئاً ملك الإقرار به»، فلا يصحّ أن يقاس بمواردها؛ لأنّ تلك القاعدة ليست إلّا مجرّد توسيع لقاعدة «أنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ»، الناظرة إلى الآثار التحميلية، فلا تشمل إثبات الطهارة والنجاسة، ولو فرض أخذها كقاعدةٍ مستقلّةٍ فمفادها نفوذ الإقرار بما يملك، فمن يملك البيع أو الطلاق ينفذ إقراره به، والإقرار في المقام تعلّق بالنجاسة، ولا معنى لملكها.

ودعوى: أنّ المالك لشيءٍ يملك تنجيسه، فينفذ إقراره بالتنجيس مدفوعة: بأنّ لازم تطبيق القاعدة على هذا النحو نفوذ الإقرار المذكور من كلّ مَن له أن ينجّس الشيء ولو لم يكن في حيازته، أو ملكاً له، كما لو كان مأذوناً من قبل المالك في ذلك، ولازمه أيضاً نفوذ الإقرار من المالك بالتنجيس، لا بوقوع النجاسة فيها؛ لأنّ ما يملكه هو ذاك.

وكلّ ذلك واضح البطلان، وهو يكشف عن أنّ قاعدة «مَنْ ملك شيئاً ملك الإقرار به» إنّما هي في ملك التصرّفات المعاملية، التي يتصوّر لها نفوذ وصحّة وبطلان، لا أنّ كلَّ مَن له أن يعمل شيئاً يصدَّق في إخباره به ولو كان أجنبياً عن ذلك. وعليه فلا موجب لمقايسة المقام بموارد القاعدة المذكورة.

فالصحيح: ما عليه السيّد الماتن ، من حجّية إخبار صاحب اليد إذا صدر منه بعد ارتفاع يده، وكان ناظراً إلى زمان فعلية اليد؛ وذلك لأنّ السيرة العقلائية على العمل به شاملة لهذا الفرض؛ لانحفاظ نكتتها الارتكازية فيه وهي

---

(١) راجع الجزء الثاني: ١١٨.

الأخبرية.

ويؤيد ذلك: إمكان دعوى الإطلاق في بعض الروايات المستدلّ بها على الحجّية أيضاً، كمعتبرة عبد الله بن بكير، قال: سألت أبا عبد الله عن رجلٍ أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه، وهو لا يصلّي فيه؟ قال: «لا يعلمه» قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: «يعيد»[١].

حيث إنّ الإخبار هنا يفرض بعد الاستعارة المساوقة لانتفاء اليد، فإنّ انتقال الثوب بالاستعارة يوجب انتفاء اليد بالمعنى المقصود في المقام، وهو الممارسة والتصرّف وإن كانت اليد بالمعنى المراد في قاعدة اليد باقية.

غير أنّ الاستدلال بالروايات غير تامٍّ، كما تقدّم في محلّه[٢].

ثمّ إنّه لو لم يتمّ إطلاق في دليل الحجّية أمكن التمسّك باستصحاب الحجّية الثابتة حال فعلية اليد، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وصحّة إجراء الاستصحاب التعليقي.

ومن مجموع ما ذكرناه ظهر حكم الحالة الثالثة، وهي: ما إذا كان الإخبار بعد الاستعمال مع فعلية اليد فإنّه حجّة على ضوء ما تقدّم، بل لو قيل بعدم حجّيته بلحاظ الاستعمال السابق مع كونه حجّةً بلحاظ الاستعمال اللاحق للزم التفكيك بين الوضوء السابق من الحوض الذي أخبر صاحبه الآن بأنّه نجس والوضوء اللاحق، مع أنّ هذا التفكيك على خلاف المرتكز العقلائيّ الملحوظ فيه جهة كاشفية الإخبار، التي نسبتها إلى كلٍّ من الوضوءين على نحوٍ واحد.

ثمّ إنّ إخبار صاحب اليد قد يكون ناظراً إلى زمان ما قبل وقوع الشيء في

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٨، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) راجع الجزء الثاني: ١٢٣ ـ ١٢٩.

يده، فهل يقبل أو يشترط أن يكون المخبر به معاصراً لليد زماناً ؟ الظاهر هو الثاني؛ لأنّ المدرك هو السيرة العقلائية، ونكتتها الأخبرية النوعية، ولا أخبرية كذلك في المقام بلحاظ ذلك الزمان.

ومجرّد أنّ الشيء انتقل إلى حوزته وملكه بعد ذلك لا يؤثّر في درجة كاشفية خبره عمّا مضى، فلو التزم بأنّه يؤثّر في حجّية إخباره لكان مقتضاه حمل الحجّية على التعبّد الصرف، وهو خلاف المرتكزات العقلائية.

نعم، لو بني على التمسّك بالروايات والجمود على مداليلها بدون تحكيمٍ للمرتكزات العرفية عليها أمكن التمسّك بإطلاق بعضها لإثبات الحجّية في المقام.

وعلى ضوء ما تقدّم يمكن أن نعرف أيضاً أنّ صاحب اليد إذا أخبر بنجاسة ما في يده بدعوىً مبنيّةٍ على منشأ نسبته إليه وإلينا على نحوٍ واحدٍ فلا يعلم بشمول دليل الحجّية لمثل ذلك، فلو قال ـ مثلاً ـ: «عباءتي نجسة لأنّها وقعت على عباءة فلان فتنجّست بها» فهذا الكلام لا يثبت به نجاسة عباءة فلان جزماً؛ لعدم كونه صاحب اليد عليها، ولكن هل يثبت بها نجاسة عباءته ؟ الأقرب العدم؛ لأنّ نكتة الأخبرية النوعية غير محفوظةٍ حينئذٍ، وإنّما تحفظ في غير هذه الصورة.

الجهة الثالثة: في سعة دائرة الحجّية لأقسام صاحب اليد، وهي تشتمل على مسائل:

الأُولى: في أنّه هل تختصّ الحجّية بالثقة، أو تشمل غيره ؟

والجواب واضح، وهو عدم الاختصاص، سواء استندنا في الحجّية إلى السيرة العقلائية، أو إلى الروايات؛ لأنّ العنوان المأخوذ فيها عنوان صاحب اليد، ولو قيّد بالثقة لزم ـ بعد البناء على حجّية خبر الثقة مطلقاً ـ إلغاء خصوصية كونه

صاحب يدٍ رأساً، وهو على خلاف الارتكاز والظهور.

نعم، في روايات البختج[١] قد أُخذ فيها ما يدلّ على اعتبار الوثاقة، وسوف نتعرّض لها في المسألة الأخيرة إن شاء الله تعالى.

الثانية: في أنّه هل تختصّ الحجّية بالمسلم، أو تشمل الكافر؟

وتحقيق ذلك: أنّا إذا بنينا على المدرك العقلائي، وأنّ نكتته الأخبرية النوعية كما تقدّم فلا يفرق بين المسلم والكافر، فإنّ كونه أخبر بوقوع الدم على عباءته لا دخل لإسلامه وكفره في ذلك.

نعم، هنا أمران:

أحدهما: أنّ الكافر يكون عادةً جاهلاً بالأحكام والمصطلحات الشرعية، فلا معنى لشهادته بالنجاسة وهو جاهل بمغزاها الشرعي، بخلاف الشهادة بأسبابها.

الثاني: أنّ كفر صاحب اليد قد يكون قرينةً على أنّه ليس جادّاً في شهادته، بل هازلاً أو متهكّماً، أو محرجاً، وهذا معناه وجود القرينة على التهمة في إخباره، وقيام القرينة على التهمة تمنع عن الحجّية مطلقاً.

وكلا هذين الأمرين لا اختصاص لهما بالكافر، بل يمكن افتراضهما في المسلم البعيد عن دينه والمستهتر بشريعته، ومرجعهما إلى عدم تمامية الصغرى أحياناً، لا إلى التفصيل في كبرى الحجّية.

وإذا بنينا على الاستدلال بالروايات فقد يقال: تارةً بوجود ما يدلّ على اشتراط الإسلام، ويقال تارةً أُخرى ـ بعد فرض عدم الدالّ على التقييد ـ: إنّه لا إطلاق في الروايات للكافر، وهو يكفي في منع الحجّية.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٢، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة.

أمّا الدعوى الأُولىٰ فقد يستشهد لها برواية الجبن[١]، التي قال فيها الإمام : «اشترِ من رجلٍ مسلم».

ويندفع ذلك : بأنّ هذا التقييد كان بلحاظ دخل الإسلام في ظهور حال البيع الصادر من بائع الجبن في كونه مذكّى، لا بلحاظ دخله في حجّية إخباره.

وأمّا الدعوى الثانية فتقريبها : أنّ الروايات لا إطلاق فيها، كما يظهر بمراجعة ما تقدّم منها عند البحث عن أصل الحجّية، فروايات بيع الدهن المتنجّس الآمرة بالإخبار[٢]، المتيقّن منها إخبار السائل الراوي وهو مسلم، ورواية شراء الجبن أُخذ فيها قيد الإسلام، ورواية إعارة الثوب ممّن لا يصلّي في الثوب لا تعمّ غير المسلم؛ لأنّها فرضت المعير مصلّياً ...، وهكذا.

ولكن توجد رواية واردة في المشركين خاصّةً إذا تمّت دلالتها كانت دالّةً على التعميم، وقد ورد فيها : «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»[٣].

فاذا بني على أنّ المقصود من السؤال السؤال من المشركين والتعبّد بالجواب فهي واردة في غير المسلم.

الثالثة : في أنّ الحجّية هل تختصّ بالبالغ، أو تشمل غيره إذا كان مميّزاً ؟

والكلام عن ذلك : تارةً حول تمامية المقتضي إثباتاً في دليل الحجّية للشمول، وأُخرى حول وجود المانع عن الأخذ بإطلاقه لو تمّ في نفسه. فهنا

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ١١٨ ـ ١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٨، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

مقامان :

أمّا المقام الأوّل فتفصيله : أنّ المدرك إذا كان هو السيرة العقلائية فمرتكزاتها تأبىٰ عن دخل البلوغ على نحو الموضوعية في الحجّية. نعم، قد يكون دخيلاً بوصفه طريقاً إلى إحراز النضج والرشد، ونحن نتكلّم الآن مع فرض إحراز ذلك في غير البالغ.

وإذا كان المدرك هو الأخبار، فلابدّ من ملاحظة دلالاتها اللفظية، ووجود الإطلاق في جملةٍ منها مشكل لو قطع النظر عن المناسبات العقلائية للحكم؛ لأنّ عنوان الرجل مأخوذ فيها : إمّا سؤالاً، وإمّا جواباً، وإمّا بحكم كون مورد الحجّية فرض صدور الإخبار من الراوي المخاطب وهو بالغ، فلا يمكن التعدّي إلى الصبيّ ؛ لعدم صدق عنوان الرجل عليه، بل قد يشكل حينئذٍ الإطلاق للمرأة أيضاً.

نعم، هناك ما لا بأس بالتمسّك بإطلاقه لو تمّت دلالته، من قبيل ما ورد من قوله : «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك»، فإنّ عنوان المشرك مطلق يشمل البالغ والصبيّ المشرك، ومزاولة الصبيان للبيع أمر معروف فلا ينصرف عنه الدليل.

وأمّا المقام الثاني فقد يستشهد للتقييد : تارةً برواية عبد الأعلى، عن أبي عبد الله قال : سألته عن الحجامة أفيها وضوء ؟ قال «لا، ولا تغسل مكانها ؛ لأنّ الحجّام مؤتَمَن إذا كان ينظِّفه، ولم يكن صبيّاً صغيراً»[1].

واُخرى بحديث رفع القلم عن الصبي[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٩، الباب ٥٦ من ابواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

وثالثةً بما دلّ على أنّ عمد الصبيّ خطأ[١].

أمّا الاستشهاد بالأول فهو مبنيّ على أن يراد بكلمة «صغيراً» مجرّد تأكيدٍ وتوضيح، لا تقييد الصبيّ بقسمٍ خاصٍّ منه، وإلّا أمكن حمله على غير المميّز بمناسبات الحكم والموضوع، ويكفي الإجمال واحتمال ذلك؛ لعدم تمامية الإطلاق في عقد المستثنى للمميّز. هذا إضافة إلى سقوط الرواية سنداً[٢].

وأمّا الاستشهاد بالثاني فيدفعه بقطع النظر عمّا تقدّم من المناقشة في سند الحديث[٣]: أنّ ظاهره ـ بقرينة التقابل بين الرفع عنه والوضع عليه ـ أنّ المرفوع هو الآثار التحميلية، وهذا يشمل حجّية الإقرار؛ لأنّها أثر تحميلي، ولكنّه لا يشمل حجّية الإخبار عن النجاسة.

وأمّا الاستشهاد بالثالث فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ ظاهر التنزيل إسراء حكم المنزل عليه للمنزل، فيختصّ بموردٍ يكون للخطأ بعنوانه أثر شرعي ليسري بالتنزيل إلى العمد، كما في باب الجنايات، ولا يشمل باب المعاملات ونظائره، الذي يكون الأثر الشرعيّ فيه دائراً مدار العمد وجوداً وعدماً، لا مدار عنواني العمد والخطأ.

وثانياً: بأنّه لو سلّم أنّ المستفاد من ذلك تنزيل العمد منزلة اللاعمد فهذا إنّما ينفع في باب المعاملات لإبطال معاملة الصبيّ وعقده؛ لدخالة العمد والقصد فيه شرعاً، والمفروض أنّه نُزِّل منزلة العدم، ولكنّه لا ينفع في محلّ الكلام؛ لأنّ القصد والعمد هنا وإن كان مقوّماً للحكاية، إذ لا يصدق الإخبار والحكاية

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٤٠٠، الباب ١١ من أبواب العاقلة، الحديث ٣.

(٢) لأنّ في سندها عليّ بن يعقوب الهاشميّ الذي لم يثبت توثيقه.

(٣) تقدّمت في الصفحة ٣٦.

بدون قصدٍ وعمدٍ ولكنّ موضوع الحجّية ليس هو نفس عنوان الإخبار والحكاية، بل الكشف النوعيّ الملازم لذلك تكويناً، بدليل أنّ المدلول الالتزاميّ يثبت أيضاً ولو مع عدم التفات المخبر اليه رأساً.

فلو أخبر صاحب اليد بنجاسة ثوبه ونحن نعلم بأنّ نجاسته على تقدير ثبوتها توأم مع نجاسة العباءة ثبتت بذلك نجاسة العباءة؛ لتحقّق الكشف النوعي، وإن لم يصدق عنوان الإخبار والحكاية بلحاظ المدلول الالتزامي، فما هو موضوع الحكم الشرعي بالحجّية لازم تكوينيّ للإخبار المتقوّم بالقصد والعمد، لا لنفسه، فإلغاء القصد وتنزيل العمد منزلة عدمه إنّما يوجب نفي الآثار الشرعية التي كانت مترتّبةً على نفس القصد والعمد، لا المترتّبة على أمرٍ هو لازم تكوينيّ للقصد والعمد؛ لأنّ دليل التنزيل ظاهر في النظر إلى الآثار الشرعية للمنزل عليه، لالوازمه التكوينية.

الجهة الرابعة: في التفصيل من حيث النجاسة المخبر عنها بين بعض النجاسات وبعض، فيقبل قول صاحب اليد في بعضها مطلقاً، ولا يقبل في بعضها الآخر إلّا ضمن شروط.

وهذا التفصيل مأخوذ من روايات البختج التي قيّدت جملة منها حجّية قول ذي اليد بأن يكون عادلاً، أو عارفاً، أو غير ذلك. فيقال حينئذٍ بأنّ إخبار صاحب اليد بحلّية البختج بذهاب ثلثيه وبطهارته بذلك ـ على القول بأنّه ينجس كما يحرم بالغليان بالنار ـ ليس حجّةً مطلقاً، بل بقيودٍ خاصّة.

ويمكن تصنيف تلك الروايات التي يتراءى منها ذلك إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الاُولى: ما دلّ على اشتراط خصوصيةٍ في العصير زائداً على إخبار

ذي اليد، من قبيل صحيحة معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبد الله عن البختج؟ فقال: «إذا كان حلواً يخضب الإناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه»[١].

ومفادها: إناطة جواز الشرب من العصير العنبيّ المغلي، وقبول إخبار صاحب اليد بذهاب ثلثيه بوجود أمارةٍ تدعم شهادته، وهي: أن يكون العصير بنحوٍ من الثخونة بحيث يصبغ الإناء، وهذا يعني أنّ حجّية خبر صاحب اليد ليست ثابتةً على الإطلاق.

والتحقيق: أنّ حلاوة العصير وكونه يخضب الإناء: تارةً يكون مأخوذاً باعتباره قيداً في موضوع التحليل الواقعي، بحيث يكون التحليل واقعاً منوطاً بذلك وبذهاب الثلثين معاً. وأُخرى يفترض أنّ تمام الموضوع للتحليل واقعاً ذهاب الثلثين.

فعلى الأوّل لا شهادة في الرواية على تقييدٍ في حجّية خبر صاحب اليد؛ لأنّ الخصوصية المذكورة تكون مأخوذةً لدخلها في الحكم الواقعي، لا بوصفها أمارة.

وعلى الثاني يكون أخذها بلحاظ جهة كشفها، ولكن حيث إنّ وجودها يسبق غالباً ذهاب الثلثين فيمكن أن يكون أخذ هذا القيد بلحاظ أنّ عدم كون العصير بنحوٍ يخضب الإناء يكون قرينةً عرفيةً على عدم ذهاب الثلثين، فتسقط حجّية خبر صاحب اليد؛ لأنّ كلّ حجّيةٍ من هذا القبيل منوطة بعدم قيام قرائن عقلائيةٍ نوعيةٍ على الكذب فيها، كما ذكرناه في حجّية خبر الثقة أيضاً.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٣، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

الطائفة الثانية : ما دلّ على اشتراط الإسلام والعدالة، بل الورع في قبول خبر صاحب اليد، كمعتبرة عمّار، عن أبي عبد الله - في حديثٍ - أنّه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول : هذا مطبوخ على الثلث، قال : «إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً[1] فلا بأس أن يشرب»[2].

وتقريب الاستدلال بها على تقييد الحجّية واضح، غير أنّها معارضة بالطائفة الثالثة الصريحة في عدم اعتبار الإيمان والعدالة، وأنّ قول المخالف يقبل إذا كان لا يستحلّه على النصف، ومقتضى الجمع العرفيّ حينئذٍ حمل هذه العناوين المأخوذة في رواية عمّار على الطريقية إلى عدم الاستحلال، فيسقط الاستدلال بها.

الطائفة الثالثة : ما دلّ على اشتراط أن لا يكون صاحب اليد مستحلّاً للعصير المغليّ بالنار قبل ذهاب الثلثين، أو ممّن يشربه كذلك، من قبيل معتبرة عمر ابن يزيد، قال : قلت لأبي عبد الله : الرجل يهدىٰ إليه البختج من غير أصحابنا، فقال : «إن كان ممّن يستحلّ المسكر فلا تشربه، وإن كان ممّن لا يستحلّ فاشربه»[3].

ومعتبرة معاوية بن عمّار، قال : سألت أبا عبد الله عن الرجل من أهل المعرفة بالحقّ يأتيني بالبختج ويقول : قد طبخ على الثلث، وأنا أعرف أنّه يشربه على النصف، أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال : «لا تشربه»، قلت : فرجل من غير أهل المعرفة ممّن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحلّه على

---

(١) في تهذيب الأحكام ٩ : ١١٦ مأموناً بدل مؤمناً.

(٢) المصدر السابق : ٢٩٤، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٩٣، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

النصف، يخبرنا أنّ عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، يشرب منه ؟ قال : قال : «نعم»[١].

ونلاحظ أنّه في هذه الطائفة : تارةً أُخذ فيها قيد عدم الاستحلال، وأُخرى قيد أنّه لا يشربه على النصف، ومقتضى الجمع بمناسبات الحكم والموضوع حمل الأوّل على الطريقية للثاني، فإنّ الاستحلال بما هو مع الامتناع عن الشرب خارجاً لا يضرّ بالحجّة التي لم يكن يضرّ بها استحلال إنكار الإمامة، الذي هو أشدّ بمراتب.

فالمتحصّل من هذه الطائفة بعد إرجاع أحد العنوانين إلى الآخر : إسقاط حجّية الخبر الصادر من صاحب اليد إذا كان ممّن يشربه على النصف ويستحلّ ذلك عملاً.

ومن الواضح أنّ من كان يشربه كذلك ويطبخ العصير من أجل الحصول على الشراب المذكور يكون متّهماً في دعوى ذهاب الثلثين ؛ لأنّ ذهابهما يفوّت عليه العصير المطلوب، وحجّية خبر صاحب اليد منوطة بعدم التهمة الناشئة من قرينةٍ من هذا القبيل.

الجهة الخامسة : في التفصيل بلحاظ نوع الشيء المخبر عن نجاسته.

فقد ذهب جماعة[٢] إلى عدم الفرق في ما يقع تحت اليد، بين أن يكون إنساناً أو غيره.

---

(١) المصدر السابق : الحديث ٤.

(٢) منهم السيّد صاحب العروة الوثقى والمحقّق النائيني قدّس الله سرّهما، راجع العروة الوثقى المزدانة بتعليقات لخمسة عشر من الفقهاء العظام، طريق ثبوت النجاسة أو التنجّس ١ : ١٦٣، المسألة ١٠.

ولا اعتبار بمطلق الظنّ وإن كان قويّاً، فالدهن، واللبن، والجبن المأخوذ من أهل البوادي محكوم بالطهارة وإن حصل الظنّ بنجاستها[1].

وذهب بعض الفقهاء ـ ومنهم السيّد الأُستاذ[1] دام ظلّه ـ إلى التفصيل، وعدم حجّية خبر صاحب اليد في ما يخصّ ما تحت يده من رجلٍ أو امرأة.

والصحيح: أنّ خروج هذه الحالة تخصّص، وليس تخصيصاً وتفصيلاً؛ لأنّ المراد باليد هنا: المباشرة والتصرّف، لا مجرّد الدخول في الحوزة، واليد التي تفترض على العبد أو الجارية الكبيرين من قبيل الثاني، لا الأوّل عادة.

ومن هنا ظهر أيضاً أنّ عدم الحجّية التعبّدية لإخبار مالك الدار بأنّ القبلة في هذه الجهة من داره ليس تخصيصاً في قاعدة حجّية خبر صاحب اليد في ما يرجع إلى ما تحت يده من خصوصيات، بل هو تخصّص أيضاً؛ لأنّ مالك الدار وإن كانت الدار في حوزته وتصرّفه إلّا أنّ الجهة علاقة بين طرفين: أحدهما الدار، والآخر الكعبة، وهي خارجة عن استيلائه، فإخباره بأنّ هذه الجهة هي القبلة كإخباره بأنّ بيته مجاور لمسجد، فإنّه لا يثبت مسجدية الأرض المجاورة، ولا أحكام جيران المسجد على بيته.

* * *

(١) لِماَ تقدّم عند الحديث عن قاعدة الطهارة، بما يفهم منه إطلاق الطهارة الظاهرية المجعولة فيها وفي دليل الاستصحاب لموارد الظنّ، بل ورود

---

(١) التنقيح ٢: ١٩٢.

بل قد يقال بعدم رجحان الاحتياط بالاجتناب عنها[1].

جملة منها في موارد التعرّض الشديد للنجاسة، والتصريح فيها بإناطة التنجّز بحصول اليقين بالنجاسة[1] يجعل الدليل كالنصّ غير القابل للتقييد بغير حالة الظنّ، ومعه لو تّم دليل على الأمر بالاجتناب في حالة المعرضية الظنّية أو الغالبية[2] تعيّن حمله على التنزّه والاستحباب.

❊ ❊ ❊

(١) لا شكّ في حسن الاحتياط في نفسه على القاعدة، فلابدّ لنفي رجحان الاحتياط : إمّا من افتراض عنوان ثانويٍّ مرجوحٍ ينطبق على الاحتياط كالإسراف مثلاً، أو افتراض سببيّته لأمرٍ مرجوح، كما لو كان مولِّداً للوسواس، فيقع التزاحم بين الحيثيتين، أو استفادة عدم اهتمام الشارع بالتحفّظ الاحتماليّ على الواقع المشكوك من دليلٍ شرعيّ.

كما لا يبعد استفادته من مثل لسان «ما أُبالي أبوْلُ أصابني أو ماء إذا لم أعلم»[3]، فانّ هذا اللسان يكشف عرفاً عن عدم الاهتمام بالتحفّظ الاحتماليّ على الواقع، ويعطي أنّ ديدن الإمام كان على عدم رعاية النجاسة المشكوكة والتحرّز منها، وهو لا يناسب مع افتراض رجحان الاحتياط.

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) من قبيل معتبرة علي بن جعفر المروية في وسائل الشيعة ٣ : ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

(٣) كما ورد في معتبرة حفص بن غياث : وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

بل قد يكره أو يحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس[١].

---

(١) قد يقال بحرمة الوسواس : إمّا بما هو حالة نفسية من التشكّك إذا كانت اختيارية ، وإمّا باعتباره عنواناً ثانوياً للعمل الذي يأتي به الوسواسيّ نتيجةً لذلك ، وقد يفرَّع على ذلك حرمة الاحتياط المؤدّي بطبعه إلى الوسواس ، باعتباره سبباً توليدياً للحرام فيحرم .

ولكنّ الصحيح : أنّه لا مدرك لحرمة الوسواس غير دعوى كونه من إيحاءات الشيطان ، كما دلّت عليه الروايات[١] ، مع حرمة اتّباع خطواته وطاعته التي هي نحو من العبادة العملية له .

وهي مدفوعة : بأنّ الطاعة واتّباع الخطوات ، والعبادة العملية وما يساوق ذلك من العناوين متقوّمة بقصد امتثال الشيطان ولو بمعنى الكيان الباطل ، واتّخاذه قدوةً ومطاعاً ، فلو فرض أنّ هذه العناوين محرّمةٌ فلا يعني ذلك حرمة احتياط الوسواسيّ الذي يقصد به الله سبحانه وتعالى ، ولا يريد به الانصياع لأيّ كيانٍ شيطانيّ . فمجرّد الإتيان بذات ما يطلبه الشيطان بداعٍ آخر لا يحقّق عنوان الطاعة والعبادة للشيطان ، لا موجب لحرمته مالم يكن الفعل في نفسه ممّا دلّ الدليل على حرمته .

---

(١) كما في معتبرة عبد الله بن سنان ، قال : ذكرت لأبي عبد الله رجلاً مبتلىً بالوضوء والصلاة ، وقلت : هو رجل عاقل ، فقال أبو عبد الله : «وأيّ عقلٍ له وهو يطيع الشيطان ؟ !» فقلت له : وكيف يطيع الشيطان ؟ فقال : «سله هذا الذي يأتيه من أيّ شيءٍ هو ؟ فإنّه يقول لك : من عمل الشيطان» . وسائل الشيعة ١ : ٦٣ ، الباب ١٠ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ١ .

مسألة (١) : لا اعتبار بعلم الوسواسيّ في الطهارة و النجاسة[1].

هذا، على أنّ المنساق من جميع ما دلّ على النهي عن اتّباع الشيطان الإرشاد لا المولوية، كما هو الحال في ما دلّ على الأمر باتّباع الله سبحانه وتعالى.

ونكتة ذلك : أنّ الشيطان ليس كائناً حسّياً كزيدٍ وعمروٍ يمكن التعرّف على ما يريد وما لا يريد، بقطع النظر عن الشارع ليحمل النهي على المولويّة، كما لو صدر النهي عن اتّباع زيدٍ مثلاً، وإنّما المعرِّف لما يريده الشيطان وما يغوي به عادةً هو الشارع، باعتبار أنّه يريد نقيض ما يريده الشارع، فعن طريق النقيض يعرف نقيضه، فيرجع النهي عن اتّباع الشيطان عرفاً إلى وجهٍ آخر للأمر باتّباع الشارع؛ لأنّ تحدّد أمر الشيطان في طول تحدّد أمر الشارع عادةً، وإن اتّفق أحياناً تحدّده بصورةٍ مستقلّة، كما في المقام، فهذه الطولية في التحدّد عادةً تجعل النهي عن اتّباع الشيطان تعبيراً عرفياً آخر عن الأمر باتّباع الشارع، ويكون إرشادياً حينئذٍ.

وأمّا الأمر بالمضيّ بالنسبة إلىٰ كثير الشكّ ونهيه عن الاعتداد بشكّه فهو أمر وارد مورد توهّم الحظر، فلا يدلّ على أكثر من الإذن في الاكتفاء بالمشكوك.

[أحكام وتطبيقات في حجّية العلم :]

(١) الوسواسيّ : هو عبارة عن الشخص الذي يتّجه نفسياً اتّجاهاً غير متعارفٍ نحو جانب التحميل في التكاليف عند امتثالها، بحيث يصبح طرف الإلزام أقرب إلى قلبه، وماثلاً في خياله ووهمه بدرجةٍ تؤثّر في مداركه حتّى يخرج عن الوضع العقلائيّ المتعارف، فيشكّ غالباً، ويحتمل الكلفة حيث

لا يحتملها غيره عادةً، أو يحصل له الجزم بها كذلك، خلافاً لغيره من الناس.

فالأول شكّ الوسواسيّ، والثاني علمه، وهو في موقفه هذا متأثّر بتشبّثٍ وهميٍّ بالإلزام ناشٍ عن حالةٍ نفسية، وهي خوفه منه وشدّة حرصه على امتثاله.

وهناك من يشابه الوسواسيّ في الخروج عن الوضع العقلائيّ المتعارف، ولكن لا بسبب التشبّث الوهميّ بالإلزام والكلفة والتخوّف منهما، بل للتشبّث العقليّ بأضعف الاحتمالات وأتفهها، التي تنفىٰ عادةً بحساب الاحتمالات. ومن هنا لم يكن هذا شاذّاً في طرف الإلزام فقط، بل في طرف الترخيص أيـضاً، فكما يبطئ يقينه بالتطهير كذلك يبطئ يقينه بأن تنجس؛ لأنّه لا يسدّ الاحتمالات التي تسدّ عادةً بحساب الاحتمالات ارتكازاً، بينما الوسواسيّ بالمعنى المتقدّم لا يبطئ اليقين بالإلزام عنده عن المتعارف، وإنّما يبطئ عنده التصديق بـنفي الإلزام لشدّة السيطرة الوهمية للإلزام على نفسه.

وفي مقابل هذا الأخير القطّاع، وهو شخص يسدّ بسرعة الاحتمالات التي لا تسدّ عادةً بحساب الاحتمالات، على العكس من سابقه فيلغي من ذهـنه احتمالاتٍ معتدّاً بها عقلائياً، وبذلك يسرع إلى اليقين، وهي حالة عقلية أيضاً نسبتها إلى طرف الإلزام والترخيص على نحوٍ واحد.

فهناك إذن ثلاثة أنواعٍ غير متعارفة: الوسواسيّ، ومن لا يـؤثّر ضـعف الاحتمال في زواله من نفسه، ومن يزول الاحتمال بأدنىٰ ضعفٍ أو ملاحظةٍ من نفسه. والأوّل يختصّ شذوذه بطرف الإلزام، بخلاف الأخيرين. كما أنّ الطرفين يتصوّر شذوذهما في اليقين، بينما الوسط لا يشذّ في اليقين، بل في الشكّ، فهو يشكّك حيث لا ينبغي أن يشكّ، لا أنّه يتيقّن حيث لا ينبغي أن يتيقّن، والأوّلان يتصوّر شذوذهما في الشكّ، بمعنى أنّهما يتشكّكان حيث لا ينبغي، ولا يتصوّر ذلك في الأخير.

وهناك فارق آخر بين الأنواع الثلاثة، وهو: أنّ الوسواسيّ لا يمكنه أن يصدّق بالنسبة إلى شخصٍ حالةً معيّنةً من حالات شكّه أو يقينه بأنّها وسواس؛ لأنّ ذلك مساوق للاعتراف بنشوئها من الوهم، ووجود الدليل على خلافها، واليقين بذلك يساوق زوال تلك الحالة عادةً.

نعم، قد يعترف الوسواسيّ بأنّه وسواسيٌّ بصورةٍ عامة، ولكنّه حينما يعيش حالةً معيّنة من الشكّ أو القطع لا يمكنه أن يعتقد بأنّه وسواسيّ في تلك الحالة، وهذا بخلاف بطيء اليقين الذي لا يؤثّر ضعف الاحتمال في فنائه في نفسه، إذ قد يعترف هذا الشخص الشكّاك بأنّ هذا الاحتمال يلغيه غيره ولا يستقرّ في ذهنه؛ لأنّ قيمته ضئيلة، ومع هذا يبقى مصرّاً على الاحتفاظ به؛ وذلك لأنّ هذا الاعتراف لا يساوق التنازل عن الاحتمال المذكور؛ لأنّ كونه يفنىٰ عند غيره بسبب الضآلة لا يبرهن على ضرورة ذلك، فإنّ هذا الفناء ليس أمراً برهانياً كما أوضحناه في الأُسس المنطقية للاستقراء[١]، وإنّما هو مصادرة مشتقّة من تركيب ذهن الإنسان، الذي خلق بنحوٍ لا يحتفظ بالاحتمالات الضئيلة جدّاً، فلو وجد ذهن يختلف في خلقته عن ذلك طبعاً أو تطبّعاً فلا محذور في أن يلتفت إلى ذلك.

نعم، لو كان البطؤ في اليقين نتيجة عدم الالتفات إلى البديهيّات ومشتقّاتها فلا يمكن لهذا الشكّاك أن يعتقد بهذا الواقع بشأن شكّه، وأنّه نشأ من عدم الالتفات إلى تلك البديهيّات.

وأمّا من يسرع إليه اليقين ـ وهو القطّاع ـ فهو لا يمكنه أن يعترف بأنّ يقينه

---

(١) يراجع الأُسس المنطقية للاستقراء: الفصل الثاني الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي.

هذا بلا مبرّر، وإلّا لفقده، ولكن بإمكانه أن يلتفت إلى أنّه أسرع يقيناً من غيره، وأنّ غيره لا يشاركه في يقينه، من دون أن يفقده ذلك يقينه، إذ قد يفسّر ذلك على أساس أنّه يتميّز بتجارب وخبراتٍ تجعله يلغي جملةً من الاحتمالات التي يحتفظ بها غيره.

وعلى أيّ حالٍ فالكلام يقع في جهات:

الجهة الأُولىٰ: في الشكّ غير العقلائيّ في طرف الإلزام، أي التشكيك، حيث يحصل للإنسان الاعتياديّ اليقين أو الاطمئنان بعدم الإلزام، ويفرض ذلك في موردٍ يكون الشكّ فيه منجّزاً، كمورد الشكّ في الامتثال، فهل يجب على الوسواسيّ مراعاة احتماله غير المتعارف لعدم الامتثال، أوْ لا؟

الظاهر عدم وجوب المراعاة بأحد التقريبات التالية:

الأوّل: المنع عن جريان أصالة الاشتغال في نفسها، بدعوى: أنّها تعني منجّزية التكليف بالاحتمال المذكور، وهو فرع أن يكون للمولى حقّ الطاعة بهذه المرتبة التي يسدّ بها باب هذه الاحتمالات غير العقلائية، وبالإمكان إنكار هذا الحقّ رأساً، وهو أمر واضح بالنسبة إلى الموالي العرفيّين، فإذا تمّ إنكاره فلا موضوع لأصالة الاشتغال في نفسها؛ لأنّ مرجع حكم العقل بوجوب الامتثال حينئذٍ إلى حكمه بلزوم التحفّظ من المخالفة من غير ناحية تلك الاحتمالات غير العقلائية، ولا ينفع في مثل ذلك استصحاب عدم الإتيان؛ لأنّه إنّما يجري حيث يكون الواقع المشكوك صالحاً للتنجيز، ومع ضيق دائرة حكم العقل بوجوب الامتثال من أول الأمر فلا أثر لإجرائه، إلّا إذا رجع إلى جعل حكمٍ واقعيٍّ مستقلٍّ، وهو خلف.

الثاني: بعد تسليم جريان أصالة الاشتغال في نفسها يقال بوجود المؤمِّن الشرعيّ الحاكم عليها، وهذا المؤمِّن يثبت بدليل السيرة العقلائية على عدم

محاسبة المأمور في مقام الامتثال على مثل تلك الاحتمالات غير العقلائية مع إمضاء الشارع لها، وإذا تمّ ذلك كان هذا المؤمِّن وارداً على أصالة الاشتغال، ومخصِّصاً لدليل الاستصحاب المقتضي لإجراء استصحاب عدم الإتيان لو لم نقل بخروج المورد عنه تخصّصاً، باستظهار أنّ الغاية المأخوذة في دليله ليست هي اليقين بالانتقاض على وجه الصفتية ليقال بأنّها لم تحصل، بل على وجه الكاشفية، ومرجعها حينئذٍ ـ بحسب الفهم العرفي ـ إلى أنّ الغاية هي توفّر اليقين العقلائيّ بالنقض، وهو حاصل.

الثالث: التمسّك بالروايات الخاصّة الدالّة على عدم لزوم الاعتناء بشكّ كثير الشكّ[١]، الشاملة للوسواسيّ بمنطوقها، أو بالأولوية، على أساس أنّه أسوأ حالاً من كثير الشكّ. وهذه الروايات واردة في خصوص باب الصلاة.

ومن هنا يمكن أن يفرّق بين التقريبات الثلاثة ويقال: إنّه على الأوّلَيْن يكون عدم لزوم الاعتناء عامّاً لسائر الموارد. وعلى الثالث يختصّ بالأبواب الخاصّة المنصوصة في تلك الروايات، كالصلاة والوضوء[٢].

ولكن لا يبعد مساعدة العرف على إلغاء الخصوصيّة في روايات كثير الشكّ بمناسبة الحكم والموضوع، خصوصاً بلحاظ جعل ذلك من الشيطان في مقام تقريب الحكم وتعدّيه إلى سائر الموارد؛ لأنّ ما كان من الشيطان لا يفرق في رفضه بين موردٍ ومورد.

فإن قيل: لعلّ خصوص كثرة الشكّ في مورد الصلاة من الشيطان، فلا يكون هذا التعليل موجباً للتعدّي.

---

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٦٣، الباب ١٠ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١.

قلنا : إنّ ظاهر الإمام الإشارة إلى أمرٍ عرفيٍّ واضح، ولهذا يطلب من الراوي أن يسأل الوسواسيّ عن حاله لينزع منه الاعتراف بأنّ حالته من الشيطان، ومن الواضح أنّ ما هو مركوز لا يفرق فيه بين موردٍ وآخر، فحمله على الكشف عن أمرٍ تعبّديٍّ غيبيٍّ في خصوص باب الصلاة خلاف الظاهر.

ويمكن أن يفرّق بين التقريبات الثلاثة المتقدّمة من ناحيةٍ أُخرى، وهي : أنّ التقريب الأوّل والثاني ينفعان بطيء اليقين، وهو الثاني من الأنواع الثلاثة لغير المتعارف؛ لأنّه يمكن أن يلتفت إلى كون شكّه غير عقلائي، بمعنى أنّ غيره من العقلاء لا يشكّ على هذا النحو، ولا ينفعان الوسواسيّ الذي ينشأ شكّه من غلبة الوهم عليه مع وجود المبرّر الكافي لإزالته عقلياً؛ لِمَا تقدّم من أنّه لا يمكنه أن يصدّق بأنّ شكّه هذا من هذا القبيل.

نعم، قد ينتفع بهما إذا خيّل له أنّه من النوع الثاني، وأنّ شكّه غير المتعارف ينشأ من بطيء اليقين، لا من وسوسة الوهم.

وأمّا التقريب الثالث فهو ينفع الوسواسيّ؛ لأنّه يلغي شكّ كثير الشكّ، لا خصوص الشكّ غير المتعارف، والوسواسيّ قد يلتفت إلى حالته النوعية وأنّه وسواسي وكثير الشكّ ويكفي هذا لشمول الأخبار له، وإن لم يحرز أنّ شخص هذا الشكّ كان من هذا القبيل.

نعم، لو قيل بأنّ مفاد السيرة العقلائية المدّعاة متطابق مع مفاد الأخبار من هذه الناحية لم يبقَ فرق بين التقريبين : الثاني والثالث.

الجهة الثانية : في الشكّ غير العقلائيّ في طرف الترخيص، بأن يظلّ المكلّف يحتمل الطهارة ـ مثلاً ـ في موردٍ يقطع غيره عادةً بارتفاعها، وهذا يتصوّر في النوع الثاني دون الأوّل والثالث، والظاهر فيه : أنّ هذا الاحتمال لا يكون مؤمّناً، لا بلحاظ المؤمّن العقلي، ولا بلحاظ المؤمّنات الشرعية.

أمّا الأوّل فلو قيل بقاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ فـلا يـنبغي أن يـفرض موضوعها عدم العلم بمعناه الصفتي، بل عدم تلك الدرجة من الوضوح والتجلّي التي توجب العلم للإنسان الاعتيادي؛ لوضوح أنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب مع توفّر تلك الدرجة وإن لم تؤثّر في حصول اليقين فعلاً.

وأمّا الثاني فهو عبارة عن الاُصول الشرعية المؤمّنة، وبعد حمل الغاية فيها على العلم بنفس المعنى المذكور آنفاً لا يكون في أدلّتها إطلاق للشكّ المذكور، فلا يكون مؤمّناً.

الجهة الثالثة: في القطع غير المتعارف بالنجاسة أو بالطهارة، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ القطع غير المتعارف بالنجاسة يتصوّر من الوسواسيّ وسريع اليقين، وأمّا القطع غير المتعارف بالطهارة فيتصوّر من سريع اليقين، ولا يتصوّر مـن الوسواسي.

والكلام فيه يقع: تارةً في حجّيته في نفسه، واُخرى في إمكان الردع عنه، وثالثةً في البحث عن وقوع الردع عنه بعد فرض إمكانه. فهنا ثلاث نقاط:

١ ـ في حجّيته، والصحيح: حجّيته بمعنى لزوم الجري على طبقه عقلاً، سواء قيل بأنّ موضوع حكم العقل بالحجّية طبيعيّ القطع، أو القطع الخاصّ الذي لم ينشأ من جهةٍ غير موضوعية، كالقطع المتولّد من الوسواس والوهم، أو من العجلة في إلغاء الاحتمالات وغضّ النظر عنها.

أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلأنّ القاطع لا يعقل أن يصدق بأنّ قطعه وليد وهمٍ أو عجلة، وإلّا لفقده، فهو يراه مصداقاً للقطع الخاصّ على أيّ حال، ومعه يستقلّ عقله بلزوم التحرّك على طبقه، ولا نريد من الحـجّية إلّا ذلك.

٢ ـ في إمكان الردع عنه، وقد يدّعىٰ إمكان الردع: تارةً ببيانٍ يقتضي

إمكان الردع عن القطع الطريقيّ عموماً، وأُخرى يدّعىٰ إمكانه في المقام بوجهٍ آخر، مع التسليم باستحالة الردع عن القطع الطريقي.

أمّا الأوّل فتحقيقه موكول إلى علم الأُصول.

وأمّا الثاني فيمكن أن يقرّب إمكان الردع بأحد وجهين:

الأوّل: أن يحوّل القطع من الطريقيّ إلى الموضوعي، بأن يؤخذ عدم العلم غير المتعارف قيداً في موضوع النجاسة، أو في موضوع المانعية مثلاً.

وقد يستشكل في ذلك: بأنّ هذا الشاذّ حيث إنّه لا يصدّق بأنّ قطعه بلا مبرّر فلا ينفعه التقييد المذكور إن أُريد به التقييد بعدم العلم الذي لا مبرّر له، وأمّا إذا أُريد به التقييد بعدم مطلق العلم الصادر من إنسانٍ يكثر منه اليقين بلا مبرّر فهذا أمر قد يلتفت الوسواسيّ إلى انطباقه عليه، ولكنّه غير مفيدٍ في المقام؛ لأنّ لازمه ردع الوسواسيّ عن العمل بقطعه مطلقاً، حتىّ ما كان منه متعارفاً.

ويندفع هذا الإشكال بإمكان فرضيةٍ ثالثة، وذلك بأن يقيّد موضوع الحكم بعدم العلم الذي يستهجن العقلاء عادةً حصوله، والوسواسيّ قد يلتفت إلى ذلك في شخص هذا اليقين أو ذاك، على الرغم من زعمه وجود مبررٍ لما حصل له من يقين.

الثاني: أن يفترض وجود حكمٍ واقعيٍّ بتحريم الاعتناء بالوسواس، بمعنى ما يستهجنه العقلاء من معتقدات، وهذا الحكم محفوظ مع الحكم بمانعية النجس في الصلاة على الإطلاق، ويمكن فرض وصولهما معاً إلى المكلّف الوسواسي.

وعليه فمن بنىٰ وسواساً على نجاسة بعض ثيابه وقطع بذلك ـ وهو ملتفت إلى أنّ قطعه هذا ممّا يستهجنه العقلاء ـ إن كان لديه صارف شخصيّ عن لبس ذلك البعض من الثياب فلا تزاحم بين الحكمين المفترضين. وإن لم يكن لديه صارف عن لبسه إلّا الاعتناء بالوسوسة وقع التزاحم بين حرمة الاعتناء بالوسواس

ووجوب اجتناب النجس في الصلاة.

فإذا فرض أنّ الحكم الأوّل أهمّ سقط الحكم الثاني مع بقاء أصل وجوب الصلاة؛ لأنّها لا تسقط بحال، ونتيجة ذلك أن يكون هذا الوسواسيّ مكلّفاً بالصلاة في ما يراه نجساً، وهذه نتيجة الردع عن العمل بقطعه.

٣ ـ في وقوع الردع بأحد الوجهين السابقين، والصحيح عدم وقوعه.

أمّا الأوّل فلأنّه على خلاف إطلاق أدلّة الأحكام الواقعية، ولا موجب للتقييد.

وأمّا الثاني فلما تقدّم[١] من عدم الدليل على حرمة الوسواس في نفسه.

نعم، الإنصاف: أنّ قطع الفقيه بأنّ بعض مراتب الوسواس ممّا لا يرضى بها الشارع، كما لا يرضى بالمحرّمات ليس مجازفة، والله العالم بالحال.

ثّم إنّه قد يستدلّ على الردع عن قطع الوسواس بإطلاق ما دلّ على عدم لزوم اعتناء المبتلىٰ بالوسوسة، بتقريب: أنّه يشمل بإطلاقه من كانت وسوسته تتمثل في القطع أيضاً؛ لأنّه مصداق لعنوان المبتلىٰ، كمعتبرة عبد الله بن سنان، قال: ذكرت لأبي عبد الله رجلاً مبتلىً بالوضوء والصلاة، وقلت: هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله : «وأيّ عقل له وهو يطيع الشيطان»؟! فقلت له: وكيف يطيع الشيطان؟ فقال: «سَلهُ هذا الذي يأتيه من أيّ شيءٍ هو؟ فإنّه يقول لك: من عمل الشيطان»[٢].

وامتياز هذه الرواية: أنّه لم يؤخذ في موردها الشكّ ونحوه من العناوين، بل عنوان المبتلىٰ بالوضوء والصلاة، فبالإمكان أن يقال بإطلاقه لموارد قطع

(١) تقدّم في الصفحة ١٠٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٦٣، الباب ١٠ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١.

الوسواس أيضاً؛ لأنّه ابتلاء، فيثبت الردع، ولابدّ حينئذٍ من إرجاعه ثبوتاً إلى وجهٍ معقول.

وقد يجعل استشهاد الإمام بالرجل المبتلى في أنّ ما ابتلي به من الشيطان قرينةً على عدم الشمول لحالة القطع؛ لأنّ القاطع لا يرى شخص قطعه حين يجري عليه من الشيطان، وإلاّ لزال، كما تقدّم.

ويندفع: بأنّ نفس الشيء يصدق في الشاكّ أيضاً، فإنّه لا يمكن أن يصدّق بأنّ شكّه بلا مبرّرٍ وللوسوسة، وإلّا لزال، والمقصود من الاستشهاد: الاستشهاد بلحاظ حالته النوعية، والوسواسيّ يمكن أن يعترف بحالةٍ نوعيةٍ من هذا القبيل.

كما أنّه قد يجعل ظهور حال الإمام في أنّ الارتداع أمر عقلائي ينافي خلافه العقل قرينةً على الاختصاص بالشكّ؛ لأنّ الارتداع في فرض القطع مردّه إلى تقييد الشارع لموضوع حكمه، وهذا أمر شرعيّ لا سبيل لإحالته على الإدراك العقلائي. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ نكتة هذا التقييد لمّا كانت مركوزةً في الأذهان صحّت الإحالة المذكورة.

وينبغي أن يعلم بهذا الصدد: أنّ البناء على حجّية علم الوسواسيّ بالنسبة إليه لا يعني حجّيته بلحاظ الآخرين وشمول دليل الحجّية لشهادته؛ لأنّ دليل الحجّية موضوعه خبر الثقة، والوثاقة المعتبرة هي الوثاقة من حيث الصدق بمعنى التورّع عن الكذب، والوثاقة من حيث الحسّ والإدراك بمعنى عدم كونه كثير الغفلة والخطأ في معتقداته على نحوٍ غير متعارف، وهذا المعنى من الوثاقة غير موجودٍ في المقام. نعم، شهادة الوسواسيّ بالطهارة حجّة؛ لأنّ قطعه بذلك جارٍ حسب المتعارف، كما أشرنا سابقاً[١].

---

(١) تقدّم في الصفحة ١١٣.

مسألة (٢) : العلم الإجماليّ كالتفصيلي، فإذا علم بنجاسة أحد الشيئين يجب الاجتناب عنهما[١].

---

(١) وتحقيق ذلك كبروياً موكول إلى ما حقّقناه في علم الأُصول[١]، غير أنّه من الجدير الإشارة هنا إلى بعض التطبيقات للفت النظر إلى بعض النكات.

فمن القواعد المقرّرة في الأُصول : أنّ من شرائط تنجيز العلم الإجماليّ أن يكون علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير، ومن التصوّرات الثابتة لدى مدرسة المحقّق النائينيّ [٢] ـ على ما يبدو ـ أنّ حرمة شرب النجس أو حرمة الصلاة فيه اللتين تترتّبان على النجاسة ككلّ حكم آخر لا يكون فعلياً في مرحلة المجعول، إلّا حينما يتحقّق الموضوع ويصبح فعلياً، فما لم يتحقّق مشروب نجس بالفعل أو لباس نجس كذلك لا يكون الحكم بحرمة شربه أو الصلاة فيه فعلياً.

وعلى هذا إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الماءين أو الطعامين أو الثوبين، أو نجاسة هذا الماء أو ذلك الثوب فهو علم إجماليّ منجّز؛ لأنّه علم إجماليّ بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير.

وأمّا إذا علم إجمالاً بنجاسة هذا الماء أو ذلك الإناء الفارغ فلا ينجّز هذا العلم؛ لأنّه ليس علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير؛ من أجل أنّ نجاسة الإناء الفارغ ليست موضوعاً لتكليفٍ فعلي، وكذلك الحال في كلّ حالةٍ يكون طرف العلم الإجماليّ فيها شيئاً ممّا لا يشرب أو يؤكل أو يلبس، فإنّ استتباع نجاسته

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٥ : ١٧٠.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٥ : ٣٠١.

إلّا إذا لم يكن أحدهما محلّاً لابتلائه، فلا يجب الاجتناب عمّا هو محلّ الابتلاء أيضاً[١].

لتكليفٍ فعليّ يكون تقديرياً لا فعلياً، أي معلّقاً على ملاقاة ما يشرب، أو ما يؤكل، أو ما يلبس له.

نعم، قد بنينا في الأُصول على أنّ حرمة الصلاة في النجس التي مردّها إلى المانعية فعلية بفعلية نفس الأمر بالمقيّد، أي الأمر بالصلاة المقيّدة بعدم النجاسة، وأنّ تنجّس الثوب خارجاً ليس قيداً في فعلية المانعية، بل في متعلّقها، بمعنى أنّ المكلّف بالفعل قبل أن يتنجّس ثوبه مأمور بأن لا يصلّي صلاةً مقرونةً مع نجاسة الثوب، وعلى هذا الأساس يكون العلم الإجماليّ بنجاسة الماء أو الإناء الفارغ منجّزاً أيضاً؛ لأنّ مرجعه إلى العلم الإجماليّ بحرمة شرب ذلك الماء، أو بطلان الصلاة في الثوب الذي يلاقي هذا الإناء، وهو بطلان فعليّ وإن لم تكن الملاقاة فعلية؛ لأنّ مردّه إلى المانعية المنتزعة من الأمر بالمقيّد، والفعلية بفعليته، وتفصيل الكلام عن ذلك في مباحث الاشتغال من علم الأُصول[١].

❊ ❊ ❊

(١) والمقصود من الخروج عن محلّ الابتلاء: مرتبة متوسّطة بين التيسّر والتعذّر العقليّين، والتي قد يعبّر عنها بالتعذّر العرفي، وتفصيل الكلام في هذه المسألة موكول إلى موضعه من علم الأُصول. غير أنّنا نذكر موجزاً بالنحو الذي يناسب المقام، وحاصله: أنّ هناك ثلاثة مسالك:

الأوّل: مسلك المشهور، حيث ذهبوا إلى عدم تنجيز العلم الإجماليّ

---

(١) أُنظر فوائد الأُصول ٤: ٦٨.

المذكور؛ لعدم كونه علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير؛ لأنّ التكليف في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء ليس فعلياً، لا خطاباً ولا ملاكاً.

أمّا الخطاب فلأنّه مشروط بالقدرة، ويراد بها هنا المعنى العرفيّ للقدرة تنزيلاً للخطاب على الفهم العرفي.

وأمّا الملاك فلأنّ الكاشف عنه هو الخطاب، ومع قصور إطلاقه لا كاشف عنه.

ويرد عليه: أنّ القدرة لم تؤخذ بعنوانها في الخطاب لتنزّل على المعنى العرفي، وإنّما هي شرط بحكم العقل، وكشفه لبّاً عن التخصيص بملاك استحالة التكليف بغير المقدور، وهذا المخصِّص اللبّي لا يخرج سوى موارد العجز الحقيقي، لا العرفي، وغاية ما يتوهّم كونه ملاكاً لإلحاق العجز العرفيّ به في هذا التخصيص اللبّي العقليّ دعوى لَغوية التكليف في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء، إذ ما فائدته مع فرض انصراف المكلّف بطبعه عن الشيء الذي يراد نهيه عنه؟

وهي مندفعة: بأنّه يكفي فائدةً للتكليف أنّه يحقّق صارفاً ثانياً للمكلّف في عرض الصارف الطبيعي يمكّن المكلّف من التعبّد والتقرّب على أساسه.

المسلك الثاني: للسيّد الحكيم في المستمسك[1] حيث إنّه اعترف بفعلية التكليف في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء، ولكنّه تصوّر مرتبةً بعد فعلية التكليف، سمّاها بشغل الذمّة وثقل العهدة، فهو يرى أنّ التكليف بالاجتناب عمّا هو خارج عن محلّ الابتلاء لا يدخل في الذمّة، ويشبهه بالتكليف في موارد عدم قيام الحجّة عليه، وعليه فالعلم الإجماليّ ليس علماً إجمالياً بتكليفٍ تشتغل

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٥١ ـ ٤٥٣.

به ذمّة المكلّف على كلّ تقدير، فلا يكون منجّزاً.

ويرد عليه: أنّ شغل الذمّة إن أراد به المنجّزية التي هي حكم عقليّ فهذا غير معقول؛ لأنّ المنجّزية معناها حكم العقل باستحقاق العقاب على تقدير المخالفة، ومن الواضح أنّه لا معنى لأنْ يدّعىٰ في المقام أنّ الماء النجس الخارج عن محلّ الابتلاء لا يستحقّ المكلّف العقاب على تقدير شربه ومخالفته للنهي؛ لأنّ فرض الشرب والمخالفة هو بنفسه فرض الدخول في محلّ الابتلاء.

وبذلك يتّضح أنّ تنظير هذا بموارد عدم قيام الحجّة على التكليف في غير محلّه؛ لأنّ مخالفة الواقع الذي لا حجّة عليه لا يساوق تمامية الحجّة عليه. وأمّا مخالفة النهي الخارج مورده عن محلّ الابتلاء فهو يساوق دخوله في محل الابتلاء.

وإن أراد بشغل الذمّة معنىً عرفيّاً ـ أي أنّ العرف لا يرى كلفةً وثقلاً على المكلّف في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء، فكأنّ التكليف لم يشغل ذمّته ـ فهذا المعنى صحيح، غير أنّه لا دخل له في المقام؛ لأنّ صدق عنوان الثقل والتحميل عرفاً لا دخل له بباب الطاعة وقانون منجّزية العلم الإجمالي.

المسلك الثالث: ما ذهب إليه السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من الاعتراف بفعلية التكليف في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء، وأنّ العلم الإجماليّ في المقام منجّز وإن كان أحد طرفيه خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ لأنّه علم بالتكليف الفعليّ على كلِّ تقدير، فلا يجري الأصل المؤمِّن في الطرف الداخل في محلّ الابتلاء.

---

(١) التنقيح ٢: ١٧٥، ذيل المسألة. ودراسات في علم الأُصول ٣: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

ونقتصر في تحقيق حال هذا المسلك على تعليقين، مع إحالة الباقي إلى علم الأُصول:

أحدهما: مبنائي، وهو: أنّا نرى عدم المحذور العقليّ في الترخيص في أطراف العلم الإجماليّ كلّها، وإنّما المحذور عقلائي، بمعنى أنّ العقلاء بحسب ارتكازاتهم النوعية يرون أنّ ترخيص المولى في كلّ أطراف العلم الإجماليّ مساوق لرفع يده عن التكليف المعلوم رأساً، فمع الحفاظ عليه لا يرون شمول دليل الأُصول المؤمِّنة لأطراف العلم الإجماليّ معاً.

وعليه نقول: إنّه في موارد خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء لا يرى العقلاء الترخيص في كلا الطرفين بمثابة رفع اليد عن التكليف الواقعيّ والاستخفاف به، بل هو في قوّة الترخيص في طرفٍ واحدٍ فقط من الناحية العملية، فالتنافي الارتكازيّ غير موجود. وتحقيق الأُصول الموضوعية للمبنىٰ متروك إلى محلّه أيضاً.

والتعليق الآخر: أنّا لو سلّمنا أنّ المحذور في الترخيص في كلا الطرفين عقليّ لا عقلائيّ فقط ـ كما عليه مدرسة الميرزا [1] ـ نقول: إنّ ملاك التنجيز بلحاظ الموافقة القطعية تساقط الأُصول بالمعارضة، ولا تساقط في المقام، بل الأصل المؤمِّن يجري في الطرف المبتلىٰ به بلا معارض؛ لقصور أدلّة الأُصول المؤمِّنة عن الشمول للطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، حتّى ولو كان الشكّ فيه شبهةً بدويةً فضلاً عن الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

وذلك: إمّا بتقريبٍ يجري في تمام أدلّة الأُصول، وهو اللَغوية العقلائية لجعل الأصل؛ لأنّ النكتة التي صحّحنا بها جعل الحكم الواقعيّ في الموارد

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٩. وفوائد الأُصول ٤: ١٧.

مسألة (٣) : لا يعتبر في البيِّنة حصول الظنّ بصدقها[1].

الخارجة عن محلّ الابتلاء عند دفع المسلك الأوّل لا تجري في جانب الترخيص الظاهري، الذي لا يطلب منه إلّا إطلاق العنان والتأمين عند المخالفة، وإطلاق العنان في موردٍ يكون المكلّف بطبعه مقيّد العنان بالنسبة إليه يكون لغواً عرفاً، واللَغوية العرفية صالحة للقرينية على نحوٍ لا يمكن التمسّك بالإطلاق.

وإمّا بتقريبٍ يجري في أدلّة الأُصول المسوقة مساق الامتنان، وهو : أنّه لاامتنان عرفيّ في جعل الترخيص في الموارد الخارجة عن محلّ الابتلاء.

وبذلك كلّه يتحقّق ما هو المختار مسلكاً رابعاً، وهو عدم تنجيز العلم الإجماليّ في موارد خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بالملاك الذي أوضحناه، وهو عدم تعارض الأُصول في الأطراف.

نعم، إذا كان يعلم بأنّ هذا المورد الخارج سيدخل في محلّ الابتلاء في المستقبل تشكّل علم إجماليّ تدريجيّ منجّز، وكذلك إذا كان للطرف الخارج بنفسه عن محلّ الابتلاء أثر فعليّ داخل فيه، كما لو كان له ملاقٍ قد دخل في محلّ الابتلاء.

[أحكام وتطبيقات في حجّية البيّنة :]

(١) المعروف أنّه لا يعتبر في حجّية البيّنة حصول الظنّ الفعليّ بصدقها، ولا عدم الظنّ بخلافها، وهذا كلام صحيح إن أُريد بالظنّ المذكور الظنّ الشخصيّ، فإذا كان الشخص بطيء الظنّ لسببٍ من الأسباب فلم يحصل له ظنّ على طبق البيّنة، أو مجازفاً في ظنّه فحصل له الظنّ بالخلاف لم يضرَّ ذلك بحجّية البيّنة ؛ لأنّ

السيرة العقلائية إنّما تعتبر الخبر بلحاظ طريقيّته وموصليّته إلى الواقع، وهـذه الحيثية مرهونة بكشفه العقلائي، وهو محفوظ في المقام، لا بكشفه الشخصي، والأدلّة اللفظية على الحجّية مطلقة أيضاً، ولا موجب لتقييدها، سواء فرضت إمضائيةً أو تأسيسية، وقطع النظر عن السيرة.

وأمّا اقتران البيّنة بكاشفٍ نوعيٍّ على الخلاف يزاحم كاشفية البيّنة عند العقلاء على العموم، ويوجب قصورها عن إفادة الظنّ لديهم، أو حصول الظنّ على خلافها فالظاهر أنّه يوجب سقوط البيّنة عن الحجّية؛ لعدم الموجب إثباتاً لحجّيتها حينئذٍ.

أمّا بلحاظ السيرة فلأنّ العقلاء إنّما يبنون على حجّية الخبر بلحاظ الكاشفية والموصلية، والمفروض زوالها، وكونها حكمةً لا علّةً مرجعه إلى كون الحجّية تعبّديةً وتابعةً لصفةٍ نفسيةٍ في الخبر، وهي كونه ـ لولا المانع ـ كاشفاً، وهذا على خلاف المرتكزات العقلائية في باب الحجج والطرق، وقد ذهبنا إلى ذلك بالنسبة إلى حجّية خبر الثقة في الشبهات الحكمية أيضاً، فأنَطْنا حجّيته بعدم الكاشف النوعيّ المزاحم بالنحو المذكور.

ومن هنا قلنا: بأنّ إعراض المشهور عن الرواية بلحاظ حيثية صدورها إذا لم يكن إعراضاً اجتهادياً بميزانٍ من موازين التقديم والترجيح يوجب سقوطها عن الحجّية.

ومن أجل هذا أيضاً قلنا في مسألة رؤية الهلال وثبوته بالبينة: إنّ الروايات الواردة في إسقاط حجّية البيّنة المتفرّدة بالرؤية[1] ليست تخصيصاً لقاعدة حجّية البيّنة، بل هي جارية على القاعدة؛ لأنّ التفرّد المذكور ـ مع كثرة المستهلّين

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٨٩، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٠.

نعم، يعتبر عدم معارضتها بمثلها[١].

مسألة (٤): لا يعتبر في البيّنة ذكر مستند الشهادة. نعم، لو ذكر مستندها وعلم عدم صحّته لم يحكم بالنجاسة[٢].

وصفاء الجو ـ يوجب وجود أمارةٍ نوعيةٍ على الخلاف، وهو ما أُشير إليه في تلك الروايات بلسان «أنّه إذا رآه واحد رآه مائة».

وكما تكون السيرة قاصرةً في حالةٍ من هذا القبيل كذلك الأدلّة اللفظية: إمّا لظهورها في الإمضاء الموجب لحملها على نفس النكتة المنعقدة عليها السيرة، وبذلك تكون محدودةً بحدودها.

وإمّا لاستظهار كون الحجّية المجعولة فيها بملاك الطريقية والكاشفية، لا لنكتةٍ نفسيةٍ وحيثيةٍ سببية، والطريقية غير محفوظةٍ في أمثال المقام.

❊ ❊ ❊

(١) وقد تقدّم الكلام عن فرض تعارض البيّنتين وحكمه في الجزء الثاني من هذا الشرح، فلاحظ[١].

(٢) بل وكذلك الأمر مع عدم ذكر المستند، مع العلم بالاختلاف في الشبهات الحكمية للتنجيس، أو مع احتمال ذلك؛ لأنّ حجّية الشهادة إنّما هي بمقدار إثباتها للصغرى الحسّية، وهي ملاقاة النجس، وليست حجّةً في إثبات الكبرى التي هي الحكم الشرعيّ الكلّي؛ لعدم كونها حسّيةً بالنسبة إلى البيّنة، وما لم يحرز أنّ الصغرى التي تثبت بالشهادة هي نفس الصغرى التي نرىٰ انطباق الكبرى عليها لا يكون لها أثر.

---

(١) تقدّم في الجزء الثاني: ١٣٤ وما بعدها.

ولا يتوهّم التمسّك في المقام بأصالة عدم خطأ الشاهد، أو بأصالة الحسّيّة في شهادته عند الشكّ، فإنّ أصالة عدم الخطأ إنّما تجري بعد العلم بحسّيّة الشهادة، حيث إنّ الخطأ في الحسّيّات منفيّ عقلائياً، وفي المقام لا نحتمل الخطأ في الحسّ، وإنّما نحتمل كون المشهود به حسّاً ممّا لا أثر له عندنا شرعاً.

وأصالة الحسّية إنّما تجري في موردٍ يكون في معرض الإدراك الحسّيّ في نفسه، فتحمل الشهادة به على أنّها شهادة حسّية به، وفي المقام الملاقاة مع شيءٍ معيّنٍ يراه الشاهد نجساً حسّية للبيّنة بلا إشكال، وكون ذلك منجّساً حدسيّ لها بلا إشكالٍ أيضاً، فلا ينفع أصل الحسّية في شيء.

بل يتّضح ممّا ذكرناه: أنّه لو علم الاختلاف بيننا وبين البيّنة على نحو الشبهة الموضوعية لا الحكمية، بأن اطّلعنا على أنّها تبنىٰ على نجاسة ملابس الطفل، بتخيّل إصابة البول لها، ونحن نعلم بطهارتها واحتملنا أنّ شهادتها بنجاسة الإناء مستندة إلى ملاقاته لملابس الطفل فلا حجّية للشهادة أيضاً؛ لنفس النكتة السابقة، حيث إنّ مرجعها إلى أنّ شيئاً ممّا تراه البيّنة نجساً قد لاقىٰ الإناء، وهذا عنوان قابل للانطباق على ملابس الطفل.

ولا مجال لأصالة عدم الخطأ هنا؛ للعلم بوقوع البيّنة في خطأٍ باعتقادها لنجاسة تلك الملابس، وإنّما الشكّ في ابتناء الشهادة على ذلك الاعتقاد، وفي مثل ذلك لا تجري أصالة عدم الخطأ.

نعم، لو لم يعلم بخطأٍ بعينه واحتمل أنّ البينة تبنىٰ على نجاسة ملابس الطفل خطأً، وأنّ ذلك هو مستندها في الشهادة بنجاسة الإناء لم يضرّ هذا الاحتمال في الحجّية لإجراء أصالة عدم الخطأ، ولولا ذلك لانسدّ باب العمل بالشهادة، كما لا يخفىٰ.

مسألة (٥) : إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها كفىٰ وإن لم يكن موجباً عندهما أو أحدهما، فلو قالا : إنّ هذا الثوب لاقىٰ عرق المجنب من حرامٍ أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستهما وإن لم يكن مذهبهما النجاسة[1].

مسألة (٦) : إذا شهدا بالنجاسة واختلف مستندهما كفىٰ في ثبوتها وإن لم تثبت الخصوصية، كما إذا قال أحدهما : إنّ هذا الشيء لاقىٰ البول، وقال الآخر : إنّه لاقى الدم، فيحكم بنجاسته، لكن لا تثبت النجاسة البولية ولا الدَمِية، بل القدر المشترك بينهما، لكنّ هذا إذا لم ينفِ كلّ منهما قول الآخر بأن اتّفقا على أصل النجاسة، وأمّا إذا نفاه ـ كما إذا قال أحدهما : إنّه لاقى البول، وقال الآخر : لا، بل لاقىٰ الدم ـ ففي الحكم بالنجاسة إشكال[2].

---

(١) وذلك لأنّ شهادة البيّنة إنّما تكون حجّةً لا في إثبات النجاسة بعنوانها بما هي حكم شرعيّ ليقال : إنّها لا تشهد في هذا الفرض بالنجاسة، بل في إثبات الصغرى، وهي ذات الملاقاة، وأمّا حكم الملاقاة فيجب أن يرجع فيه كلّ من الشاهد والمشهود له إلى مبانيه اجتهاداً أو تقليداً، ويكفي في جعل الحجّية كون الخبر قابلاً للتنجّز بلحاظ من تجعل الحجّية عليه، ويكفي في ذلك أن يكون المشهود به ذا أثرٍ إلزاميٍّ بالنسبة إليه، فلا موجب للتشكيك في حجّية البيّنة في الفرض المذكور.

(١) فصَّل السيّد الماتن في صورة اختلاف مستند الشاهدين بالنجاسة بين فرضي التكاذب وعدمه، ففي فرض عدم التكاذب ذهب إلى ثبوت أصل النجاسة وإن لم تثبت الخصوصية، وفي فرض التكاذب استشكل في ثبوت أصل

النجاسة.

وقد علّق السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ على ذلك بما يمكن تلخيصه في ثلاث نقاط:

الأُولى: أنّ من شروط حجّية البيّنة: أن تتعلّق بواقعةٍ واحدة، وإلّا لم يصدق عنوان البيّنة، ومع اختلاف المستند تتعدّد الواقعة لا محالة. نعم، بينهما أمرٌ مشترك، غير أنّه جامع انتزاعيّ ومدلول التزاميّ أو تحليليّ، والمحقَّق في محلّه: أنّ حجّية مثل هذا المدلول تابعة لحجّية الدلالة المطابقية وساقطة بسقوطها.

الثانية: أنّ التفصيل بين فرضي التكاذب وعدمه لا وجه له؛ لأنّه إن بني علىٰ عدم استقلال الدلالة الالتزامية في الحجّية تعيّن المصير إلىٰ عدم الحجّية، حتّىٰ في فرض عدم التعارض، كما تقدّم. وإن بني علىٰ استقلالها أمكن الالتزام بحجّية البيّنة بلحاظ المدلول الالتزاميّ المشترك حتّىٰ مع فرض التعارض؛ لأنّ التعارض إنّما هو بالنسبة إلىٰ الخصوصية، لا إلىٰ ذلك المدلول المشترك.

الثالثة: أنّ الاختلاف في الخصوصيّة إنّما يضرّ بالحجّية فيما إذا كان اختلافاً في ما لَه دخل في موضوع الحكم الشرعي، بأن شهد هذا بقطرة بولٍ وذاك بقطرة دم، لا فيما إذا كان في خصوصياتٍ لا دخل لها في الحكم، كما إذا شهد هذا بقطرة دمٍ أسود وذاك بقطرة دمٍ أحمر؛ لأنّ اللون لا دخل له، فلا تعارض بينهما بلحاظ ما هو موضوع الأثر.

وتفصيل الكلام في هذه المسألة يقتضي عقد مقامين، نتكلّم في أحدهما

---

(١) التنقيح ٢: ١٨٠.

بناءً على انحصار الحجّية بالبيّنة، وفي الآخر بناءً على حجّية خبر الواحد في الموضوعات أيضاً.

أمّا المقام الأوّل فيقع الكلام فيه في جهتين:

الأُولى: فيما إذا اختلف المستند من دون افتراض التعارض.

والأُخرى: في أنّ افتراض التعارض هل يغيّر من الحكم شيئاً، أوْ لا؟

أمّا الجهة الأُولى فقد عرفت ذهاب الماتن إلى حجّية البيّنة، وأنّ السيّد الأُستاذ استشكل في ذلك كما مرّ في النقطة الأُولى من كلامه ومثله جملة من الفقهاء(١)، بدعوى عدم وحدة الواقعة المشهود بها.

والتحقيق: أنّ الإخبار له عدّة مراكز:

منها: الأثر الشرعيّ الملحوظ المراد إثباته، كالنجاسة أو الملكية.

ومنها: موضوع الأثر، كالهبة أو الصلح بلا عوض، اللذَين هما موضوعان لتملّك الآخر للمال مجاناً.

ومنها: الواقعة الحسّية التي أحسّ بها الشاهد وعلى أساسها يشهد، كعقد الهبة الخاصّ الذي وقع في مشهدٍ من السامع في زمانٍ مخصوصٍ ومكانٍ مخصوص.

فالكلام يقع في أنّ البيّنة بعد الفراغ عن لزوم أن تنصبّ الشهادتان فيها على مصبٍّ واحدٍ هل يعتبر فيها وحدة المركز بلحاظ الواقعة الحسّية، فلو شهدا معاً بعقد

(١) مثل الإصفهاني في كشف اللثام ١: ٣٧٧، وصاحب الجواهر في جواهر الكلام ٦: ١٧٥ حيث قال: العلم يحصل لو لم يختلفا بالمشهود به، والسيّد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٥٦، وراجع للتفصيل تعليقة الفقهاء العظام ذيل المسألة المطبوعة في حاشية العروة الوثقى ١: ١٥٧ ـ ١٥٨.

البيع ولكنّ أحدهما شهد بوقوع البيع في المسجد، والآخر شهد بوقوع البيع في البيت لم تتحقّق البيّنة؛ لتعدّد الواقعة الحسّية، بل وكذلك لو شهدا على وجه الإهمال؛ لأنّ احتمال التعدّد يكفي لعدم إحراز كون البيّنة حجّة، أو يعتبر وحدة المركز بلحاظ ما هو موضوع الحكم الشرعي، ففي المثال السابق تقبل البيّنة؛ لأنّ ما هو موضوع الحكم ذات البيع، والشهادتان متّفقتان عليه. نعم لو شهد أحدهما بالهبة والآخر بالصلح بلا عوضٍ لم تتمّ البيّنة؛ لأنّ كلّاً منهما موضوع مستقلّ.

أو يعتبر وحدة المركز بلحاظ نفس الأثر الشرعيّ الملحوظ، ففي المثال المشار إليه أخيراً تتمّ البيّنة؛ لأنّ الهبة والصلح بلاعوضٍ لهما أثر شرعيّ واحد وهو التملك المجّانيّ مثلاً. نعم، لو شهد أحدهما بالهبة والآخر بالبيع لم تتمّ البيّنة؛ لأنّ أثر أحدهما التملّك المجّانيّ وأثر الآخر التملّك بعوض، وهما متغايران وإن كان بينهما جامع انتزاعيّ أو تحليلي وهو أصل الملكية.

أو يعتبر وحدة المشهود به بلحاظ العنوان المأخوذ في كلام الشاهد، فلو شهدا معاً بأنّ هذا المال ملك لزيدٍ قُبِلَ، ولو كان أحدهما يرى أنّ هذا التملّك بسبب البيع والآخر يراه بسبب الهبة، ما داما متطابقين في العنوان المأخوذ في مقام الشهادة؟

وكلمات الفقهاء لا تخلو من تهافت، كما يظهر من ملاحظة الفروع التي تعرّضوا لها، ففي فرض شهادة أحد الشاهدين على شخصٍ بأنّه أقرّ بالعربية وشهادة الآخر بأنّه أقرّ بالفارسية مع وحدة المقرّ به يظهر منهم قبول البيّنة، وهذا يناسب الاكتفاء بوحدة المصبّ، بلحاظ ماوراء الواقعة الحسّية من الأثر الشرعي ونحوه، وإن تعدّدت الواقعة الحسّية المشهود بها.

وفي فرض شهادة أحدهما بأنّ المال غصب منه في المسجد وشهادة الآخر بأنّه غصب منه في البيت يظهر منهم عدم قبول البيّنة، وهذا يناسب اشتراط وحدة

المصبّ بلحاظ الواقعة الحسّية، وعدم الاكتفاء بوحدته بلحاظ الأثر الشرعيّ وموضوعه، وإلّا لزم الاكتفاء في هذا المثال.

وقد حاول بعض المحقّقين ـ كالنراقيّ في مستنده[١] ـ أن يضبط الفروع المختلفة بضابطٍ كلّي، حاصله: أنّه يكتفىٰ بوحدة المصبّ ولو بلحاظ اللازم، على أن يكون لِلّازم المشترك وجود مستقلّ مشخص، كما في مثال الإقرار، فلا يكفي أن يكون لكلٍّ من الأمرين لازم، واللازمان متغايران وجوداً، ولكنّهما مشتركان في جزءٍ تحليليّ.

وبعبارةٍ اُخرى: أنّ الاشتراك في جزءٍ تحليليٍّ لا يكفي على مستوى المدلول المطابقيّ فضلاً عن الالتزاميّ، والاشتراك في وجودٍ مشخّصٍ كافٍ، سواء كان مدلولاً مطابقياً أو التزامياً.

ولكنّ هذا الضابط لا يفسّر كلّ مواقفهم؛ لأنّه يقتضي في مثال الغصب قبول البيّنة.

كما أنّ اشتراط وحدة المصبّ بلحاظ الواقعة الحسّية كأنّه لا يتناسب مع الفتاوىٰ والنصوص عموماً، إذ يلزم من ذلك عدم قبول البيّنة في جلّ الموارد عملياً؛ لتطرّق احتمال اختلاف الواقعة الحسّية المشهود بها، والاحتياج إلى سؤال كلٍّ من الشاهدين عن الزمان والمكان والخصوصيّات من أجل إحراز وحدة الواقعة، مع أنّ بناء النصوص والفتاوىٰ ليس على ذلك جزماً.

وأمّا الاكتفاء بوحدة العنوان المشهود به فقد يراد به الاكتفاء بذلك، حتّى مع العلم من الخارج بتعدّد الواقعة المقصودة للشاهدين، بحيث يكون الميزان التطابق بلحاظ المقدار المصرّح به في الشهادة.

---

(١) مستند الشيعة ٢ : ٦٨١، ط حجريّة.

بدعوى : أنّ الطبيعيّ الواقع محلّاً لشهادتهما معاً واحد، وهو مدلول مطابقيّ لكلٍّ من الشهادتين، لا التزاميّ أو تحليليّ، فيثبت، بخلاف ما إذا اختلف الشاهدان في الخصوصيّات في مقام أداء الشهادة فإنّ الطبيعيّ حينئذٍ مدلول ضمنيّ أو تحليليّ للبيّنة، وليس مدلولاً مطابقياً.

غير أنّ هذا يرد عليه : أنّه في فرض تعدّد الواقعة لا فرق من حيث الكاشفية والطريقية بين أن يكون العنوان المأخوذ في مقام الشهادة واحداً أو لا.

فإمّا أن نقول بالحجّية فيهما معاً فيرجع إلى القول بكفاية وحدة المصبّ بلحاظ الحكم الشرعيّ.

وإمّا أن نقول بعدم الحجّية فيهما معاً فيرجع إلىٰ القول باشتراط وحدة الواقعة الحسّيّة.

وإمّا أن نقول بالحجّية فيما إذا كان العنوان واحداً، وبعدمها فيما إذا لم يكن واحداً مع العلم من الخارج بتعدّد الواقعة في كلتا الصورتين، فهذا خلاف الفهم العرفيّ في باب الحجج والأمارات القاضي بأنّ اعتبارها بلحاظ كاشفيتها وطريقيتها.

ودعوى : أنّه إذا كان العنوان المشهود به واحداً فالطبيعيّ مدلول مطابقيّ للبيّنة، ومجرّد العلم من الخارج بتعدّد الواقعة لا يخرج الطبيعيّ عن كونه مدلولاً مطابقياً في عالم الشهادة مدفوعة : بأنّ الشهادة إنّما تكون حجّةً بحسب المرتكز العرفيّ للطريقية، باعتبارها كاشفة عن اعتقاد الشاهد.

ولهذا لو فرض أنّنا أحرزنا الاعتقاد الحسّيّ للشاهد من دون أن يخبر لكان حجّةً بلا إشكال، وفي مرحلة اعتقاد الشاهد لا يكون الطبيعيّ مدلولاً مطابقياً، بل تضمّنياً في حالة تعدّد الواقعة على أيّ حال، سواء تغاير العنوان المصرّح به في مقام الشهادة أو لا.

ومن هنا يظهر الوجه في المصير إلى انعقاد البيّنة مع وجود مشتركٍ بين الشهادتين ولو ضمناً أو تحليلاً؛ لأنّ إناطة انعقادها على شيءٍ بكونه مدلولاً مطابقياً للشهادة في مرحلة الكلام خُلْفُ كون الكلام ملحوظاً بما هو طريق إلى اعتقاد الشاهد، وأنّ تمام الموضوع للحجّية هو اعتقاد الشاهد المكتشف بحكايته عنه بكلامه.

وإناطة انعقادها على شيءٍ بكونه مدلولاً مطابقياً للشهادة في مرحلة اعتقاد الشاهد، بحيث يكون المعتَقَد به للشاهدين معاً شيئاً واحداً فهذا معناه اشتراط وحدة الواقعة الحسّية، وقد عرفت عدم ملائمته للنصوص والفتاوىٰ.

فلابدّ من المصير إذن إلى كفاية كون الشيء مدلولاً تحليلياً للبيّنة في انعقادها بالنسبة إليه، وبذلك يتّجه ما اُفيد في المتن من ثبوت النجاسة مع اختلاف الواقعة الحسّيّة المشهود بها في كلام الشاهدين؛ لأنّ النجاسة مدلول تحليليّ مشترك.

وقد يقال: إنّ المرتكز عرفاً أنّ اشتراط التعدّد في البيّنة إنّما هو من أجل تأكيد الطريقية والكاشفية، ومع تعدّد الواقعة الحسّية لا يكون للتعدّد أثر في تأكيد الطريقية، فمثل هذا التعدّد تنصرف عنه أدلّة حجّية البيّنة المنزَّلة على المرتكز العرفي.

والجواب على ذلك: أنّ التعدّد يؤثّر بحساب الاحتمال في تقوية احتمال المدلول المشترك حتّى مع افتراض تعدّد الواقعة الحسّية؛ لوضوح أنّ احتمال الخطأ أو الكذب بالنسبة إلى المدلول المشترك يكون أضعف ممّا لو لم تتوفّر إلّا شهادة واحدة عليه.

ومحصّل الكلام: أنّ عدم شمول دليل حجّية البيّنة للبيّنة بلحاظ مدلول تحليليّ مشترك: إن كان من أجل عدم صدق عنوان البيّنة فيرد عليه: أنّ البيّنة

ليست إلّا شهادة شخصين بشيءٍ، فلو فرض اشتراك الشهادتين في إثبات شيءٍ ـ ولو تحليلاً وضمناً، أو التزاماً ـ فقد تمّت البيّنة عليه.

وإن كان من أجل أنّ البيّنة متقوّمة بالتعدّد المؤثّر في تقوية الكاشفية، وتعدّد الشهادة مع تغاير الواقعة لا يؤثّر في ذلك فيرد عليه: ما تقدّم من أنّه يؤثّر في تقوية الكاشفية في الجملة وإن كانت التقوية مع وحدة الواقعة أكبر، ومن أجل ذلك كان التواتر اللفظيّ أقوى من المعنوي، والمعنويّ أقوىٰ من الإجماليّ.

وإن كان من أجل أنّ المدلول التحليليّ والضمنيّ والالتزاميّ لا تكون الأمارة حجّةً فيه إلّا بتبع حجّيتها في المدلول المطابقيّ، ومع تعدّد الواقعة لا تكون كلّ من الشهادتين حجّةً في المدلول المطابقيّ فلا حجّية بالنسبة إلى المدلول الضمنيّ أيضاً فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ تبعيّة الدلالة الالتزامية والضمنية للمطابقية في الحجّية ليست مدلولاً لدليلٍ بهذا العنوان، وإنّما هي بنكتة، فلابدّ من ملاحظة أنّ تلك النكتة تنطبق على محلّ الكلام، أو لا؟

وثانياً: أنّه لو سلّم أنّها مدلول دليلٍ بهذا العنوان لم يكن هذا الدليل منطبقاً على محلّ الكلام أيضاً.

أمّا الأوّل فحاصله: أنّ نكتة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية أنّ المدلول الالتزاميّ هو الحصّة الخاصّة الملازمة للمدلول المطابقيّ، فما يكون معارضاً للمدلول المطابقيّ ومسقطاً للدلالة المطابقية عن الحجّية يكون معارضاً لا محالة للمدلول الالتزاميّ، ومسقطاً للدلالة الالتزامية عن الحجّية.

أو بتعبيرٍ آخر: أنّه إذا فرض خطأ المخبر في المدلول المطابقيّ فلا يلزم من فرض بطلان المدلول الالتزاميّ خطأ آخر لينفي بأصالة عدم الخطأ الزائد كذباً أو اشتباهاً.

وهذا البيان بكلا تقريبيه إنّما يتعقّل فيما إذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجّية من أجل وجود حجّةٍ معارضة، أو للعلم ببطلان المدلول المطابقيّ، لا فيما إذا كان عدم ثبوت المدلول المطابقيّ لقصورٍ في نفس دليل الحجّية عن إثباته وشموله، كما في المقام، حيث إنّ موضوع دليل الحجّية عنوان البيّنة، وما أخبر به الشاهدان، وكلّ من المدلولين المطابقيّين في الفرض لم يخبر به الشاهدان، فعدم ثبوته لعدم صدق عنوان الحجّة وهو البيّنة على كلٍّ من الدلالتين المطابقيّتين، وفي مثل ذلك لا يبقى محذور في تطبيق دليل الحجّية على المدلول الالتزاميّ إذا صدق عنوان الحجّة عليه بسبب كونه محكيّاً بكلتا الشهادتين ولو التزاماً.

وأمّا الثاني فلأنّ المدلول المطابقيّ للبيّنة ـ بما هي بيّنة ـ ليس إلّا المدلول التحليليّ المشترك، فهو إنّما يكون ضمنياً بلحاظ كلّ خبرٍ بخصوصه، مع أنّ الحجّة ليس إلّا اجتماع الخبرين، وهما لم يجتمعا إلّا عليه، فهو تمام المدلول للبيّنة بما هي بيّنة.

ومع كلّ هذا يمكن أن يقال: بأنّ المستفاد عرفاً من دليل حجّية البيّنة اشتراط وحدة الواقعة الحسّية، على الرغم من أنّ الجمود على إطلاقه قد يقتضي ما هو أوسع من ذلك، والنكتة في فهم الاشتراط المذكور من الدليل: أنّ المنسبق عرفاً منه أنّ التعدّد المقوّم للبيّنة إنّما يلحظ بالنسبة إلى ما تكون الشهادة حجّةً فيه بالذات، بمعنى أنّ مصبّ التعدّد هو نفس مصبّ الحجّية بالذات، ومصبّ حجّية الشهادة بالذات إنّما هو الواقعة الحسّية نفسها، فالشهادة بنجاسة الثوب إنّما تكون حجّةً بما هي إخبار عن واقعةٍ حسّية، وهي ملاقاة الدم للثوب، لا بما هي إخبار عن الحكم الشرعيّ بالنجاسة، كما تقدّم في المسألة الرابعة[1].

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٢٤.

فإذا دلّ الدليل على إناطة حجّية الشهادة بالتعدّد فُهِمَ منه عرفاً اعتبار تعدّد الشهادة بلحاظ نفس مصبّ الحجّية بالذات، أي الواقعة الحسّية.

وإن شئت قلت: إنّ البيّنة ليست مجرّد إخبار شخصين بشيءٍ حتى يقال بشموله لإخبار شخصين عن مدلولٍ التزاميٍّ مشتركٍ مع اختلاف الواقعة الحسّية، بل هي شهادة شخصين بشيء، والشهادة إنّما تصدق بالنسبة إلى الواقعة الحسّية؛ لأنّها هي المشهودة دون لوازمها، فمتى ما حصلت شهادتان بواقعةٍ حسّيةٍ واحدةٍ صدقت البيّنة، وثبتت تلك الواقعة بكلّ ما يرى المشهود لديه لها من لوازم.

وأمّا إذا أخبر أحد الشخصين بنجاسة الثوب بالدم وأخبر الآخر بنجاسته بالبول فلم تجتمع شهادتان على شيءٍ واحدٍ، وإن تحقّق إخباران بشيءٍ واحد؛ لأنّ النجاسة وإن أخبر بها الاثنان ولكنّها ليست هي الواقعة المشهودة، فلا يسمّىٰ الإخبار بها شهادةً بما هو إخبار بها، والملاقاة للبول والملاقاة للدم واقعتان حسّيتان لم يتعلّق بكلٍّ منهما إلّا شهادة واحدة، وعلى هذا الأساس فلا إطلاق في دليل حجّية البيّنة لموارد اختلاف الشاهدين في الواقعة الحسّية.

غير أنّا لا نضايق في إمكان الالتزام بأصالة وحدة الواقعة الحسّية ـ بمعنى البناء عقلائياً أو شرعياً على أنّ الواقعة الحسّية المنظورة للشاهدين واحدة ـ ما لم تقم قرينة في نفس الشهادتين على التغيّر، أو تحصل تهمة معيّنة تستدعي الاستنطاق.

وهذا البناء على وحدة الواقعة الحسّية: إمّا أن يلتزم به مطلقاً كلّما احتمل ذلك وأمكن افتراض انطباق الشهادتين على مصداقٍ واحد، أو يلتزم به في خصوص الحالات التي يعلم فيها من الخارج عادةً بأنّه على تقدير صدق الشاهدين معاً فالواقعة واحدة، كما في الاُمور التي لا يحتمل تكرّرها عقلاً أو عادة، كما لو شهد اثنان بوفاة إنسان، أو ببيع الدار من زيد.

والفرق بين هذين التقديرين يظهر في مثل إخبار الشاهدين بالنجاسة مع السكوت عن ذكر السبب، واحتمال اختلافهما لو طلب منهما ذكر السبب، فإنّه على الأوّل يؤخذ بهذه البيّنة، وعلى الثاني لا يؤخذ بها؛ لأنّ الملاقاة واقعة قابلة للتكرّر والتنوّع خارجاً، فليس صدق الشاهدين مساوقاً لوحدة الواقعة حينئذٍ.

وعلى أيّ حالٍ فلا تكون البيّنة تامّةً عند اختلاف الشاهدين في السبب؛ لثبوت تعدّد الواقعة الحسّية.

هذا كلّه في الجهة الأُولى، أي في حكم اختلاف الشاهدين في الواقعة الحسّية مع عدم التعارض بينهما.

وأمّا الجهة الثانية ـ وهي في تحقيق حال التعارض بين الشاهدين ـ فقد فصَّل السيّد الماتن بين فرضَي التعارض وعدمه، فالتزم بحجّية البيّنة في فرض عدم التعارض ولو مع الاختلاف في الواقعة، وبعدم حجّيتها مع التعارض.

واعترض عليه السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بما تقدّمت الإشارة إليه[1]، من أنّ مبنى الحجّية ثبوتاً ونفياً استقلال الدلالة الالتزامية في الحجّية وتبعيتها، فعلى الأوّل يقال بالحجّية حتّى مع فرض التعارض، إذ لا تعارض بلحاظ المدلول الالتزاميّ، وعلى الثاني لا يقال بالحجّية حتّى مع عدم التعارض، فالتفصيل لا وجه له.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في السقوط عن الحجّية ليست هي مبنىٰ عدم الحجّية في موارد اختلاف الشاهدين في السبب؛ لِمَا أوضحناه في الجهة السابقة من: أنّ هذه التبعية لا يراد بها أنّه متى لا تجعل

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٢٧.

الحجّية للدلالة المطابقية لا تجعل للدلالة الالتزامية أيضاً، بل يراد بها: أنّه متى ماسقطت الدلالة المطابقية عن الحجّية للعلم ببطلان المدلول المطابقيّ، أو لوجود حجّةٍ معارضةٍ نافيةٍ للمدلول المطابقيّ سقطت أيضاً الدلالة الالتزامية؛ لأنّ مفادها ـ مثلاً ـ الحصّة الخاصّة الملازمة للمدلول المطابقيّ، فتسري إليها نفس نكتة السقوط.

وهذا لا ينطبق على محلّ الكلام، فإنّ الكلام في أنّ نكتة عدم حجّية الدلالة المطابقية هنا لا تسري إلى الدلالة الالتزامية، وهذه النكتة هي عدم تعدّد الإخبار بالنسبة إلى المدلول المطابقي، فقد يقال بحجّية الدلالة الالتزامية حينئذٍ؛ لأنّ المدلول الالتزاميّ قد اجتمع عليه إخباران، فالقول بتبعية الدلالة الالتزامية لا يستلزم القول بعدم حجّية البيّنة في موارد اختلاف السبب مطلقاً.

وثانياً: أنّ القول بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجّية لا يكفي مبنىً لحجّية البيّنة في موارد اختلاف الشاهدين في السبب؛ لِمَا تقدّم في الجهة السابقة من إمكان استظهار أنّ التعدّد المعتبر في البيّنة بمعنى ورود الشهادتين على شيءٍ واحدٍ بما هما شهادتان، وكلّ من الإخبارين إذا لوحظ بما هو شهادة فلا ينسب إلّا إلى الواقعة الحسّية التي يخبر عنها، ولا تعدّد في الإخبار عنها.

وثالثاً: أنّه إذا قيل بحجّية البيّنة في موارد اختلاف الشاهدين في السبب مع عدم التعارض لوجهٍ من الوجوه فلا يلزم من ذلك القول بحجّيتها في موارد اختلاف الشاهدين مع التعارض؛ لإمكان التفصيل بين فرضي التعارض وعدمه.

وذلك بأن يقال: إنّ اشتراط التعدّد في البيّنة ليس تعبّدياً صرفاً، بل هو بنكتة كونه مؤثراً في قوة احتمال المطابقة للواقع والكشف عنه؛ لأنّ هذا هو الملاك النوعيّ العامّ في باب الطرق والأمارات عموماً، القاضي بأنّ حجّيتها باعتبار

الطريقية.

وعلى هذا الأساس يكون المستفاد من دليل حجّية البيّنة المستبطنة للتعدّد أنّ اجتماع الشهادتين يكون حجّة فيما إذا كان تعدّد الشهادة سبباً في قوة احتمال المطابقة للواقع، فإذا شهد شاهد بالنجاسة من أجل الدم وآخر بالنجاسة من أجل البول ولم ينفِ كلّ منهما ما حكاه الآخر فالتعدّد هنا بلحاظ الإخبار بأصل النجاسة حاصل، ولا شكّ أنّه يوجب تقوّي احتمال النجاسة في نفسه، فقد يفترض من أجل ذلك شمول دليل حجّية البيّنة لهذا.

وأمّا إذا تعارض هذان الشاهدان فلن يكون للتعدّد الحاصل من ضمّ شهادة أحدهما إلى الآخر تأثير في قوة احتمال النجاسة؛ لأنّ كلّاً من الشهادتين بمقدار ما تقرّب النجاسة من ناحية المستند الذي تشهد به تُبعِّدها بنفيها لمستند الشهادة الأُخرى، وما دام التبعيد مكافئاً للتقريب فيكون هذا التعدّد بحكم العدم، فلا يشمله إطلاق دليل حجّية البيّنة المستبطنة للتعدّد بملاك زيادة الكشف، إذ لا زيادة في الكشف بهذا التعدّد، بخلافه في فرض عدم التعارض مع اختلاف المستند.

ورابعاً: أنّ بالإمكان توجيه التفصيل المذكور بين فرضي التعارض وعدمه بوجهٍ آخر، على القول بتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في السقوط عند التعارض.

وحاصله: أنّا لو تنزّلنا عن التقريب السابق للتفصيل، وافترضنا أنّ التعدّد المأخوذ في البيّنة من باب التعبّد الصرف فمع هذا نقول: إنّ دليل حجّية البيّنة ليس دليلاً تأسيسياً يثبت الحجّية للبيّنة ابتداءً، وإنّما هو روحاً ولبّاً تخصيص في أدلّة حجّية خبر الثقة العامّة للشبهات الحكمية والموضوعية، حيث يخصّصها في خصوص الشبهات الموضوعية باشتراط التعدّد، فهو بالنسبة إلى دليل حجّية

خبر الثقة على وزان أدلّة الشرطية.

ومن الواضح أنّ أدلة الشرطية لا تشمل إلّا ما يشمله دليل المشروط؛ لأنّها ناظرة إليه ومحدّدة لموضوعه، فلو قيل مثلاً: «لا صلاة إلّا بطهورٍ» لا يراد بذلك تأسيس صلاةٍ جديدةٍ تصحّ مع الطهارة وبدون استقبالٍ مثلاً، بل ينظر إلى نفس الموضوع المشمول لدليل الصلاة، ويثبت فيه شرطاً جديداً.

وعلى هذا الأساس نقول: بأنّه لو لم يكن تعارض بين الشهادتين في المستند فهما مشمولتان في نفسيهما لدليل حجّية خبر الثقة، فيشملهما دليل الشرطية، وهو دليل حجّية البيّنة أيضاً.

وأمّا اذا كانت الشهادتان متعارضتين في ذاتيهما فهما لا تكونان مشمولتين لدليل حجّية خبر الثقة، في نفسيهما باعتبار التعارض، وسريان التعارض إلى المدلول الالتزامي بحسب الفرض، فلا يشملهما دليل الشرطية أيضاً؛ لأنّه إنّما يثبت نفس الحكم المشروط في المورد الذي يشمله دليل المشروط، لكنّه يثبته مع الاشتراط، لا أنّه يثبت الحكم لموضوعٍ لم يكن مشمولاً في نفسه لدليل المشروط.

فإن قيل: إذا بني على تبعية الدلالة الالتزامية فلا تكون البيّنة حجّةً عند الاختلاف في السبب مطلقاً، وإذا بني على عدم التبعية فحتّى مع التعارض يكون كلّ من الخبرين مشمولاً في نفسه بلحاظ المدلول الالتزاميّ لدليل حجّية الخبر، فلا مانع من إطلاق دليل حجّية البيّنة له، فلا يتمّ التفصيل.

كان الجواب: ما عرفت من أنّ تبعية الدلالة الالتزامية بمعنى سراية التعارض إليها من الدلالة المطابقية لا يستدعي عدم حجّية البيّنة في موارد الاختلاف في السبب مطلقاً؛ لأنّ عدم حجّية الدلالة المطابقية في هذه الموارد ليس من أجل التعارض ليسري إلى الدلالة الالتزامية.

ثمّ إنّ هذا التعارض الذي فرضناه في هذه الجهة حتّى الآن قصدنا بـه التعارض على نحوٍ تكون الواقعة الخارجية متعدّدة، ويثبت كلّ من الشاهدين واقعةً وينفي الواقعة الأُخرى.

وأمّا إذا كانت الواقعة المشهودة للشاهدين واحدة، وقد تعارضا فيها بأن ادّعيا معاً أنّهما رأيا قطرة دمٍ تقع في الإناء، غير أنّ أحدهما قال بأنّها جاءت من هذه الجهة، والآخر قال بأنّها جاءت من تلك الجهة، أو ادّعيا معاً أنّ شيئاً وقع في الماء، غير أنّ أحدهما قال: إنّه دم، والآخر قال: إنّه قطعة ميتة فتحقيق الكلام في ذلك: أنّ المقدار الذي اتّفق عليه كلا الشاهدين: تارةً يفرض أنّه قابل للإدراك الحسّيّ بشكلٍ منفصلٍ مستقلٍّ عن إدراك الخصوصيّات المختلف فيها، كما في المثال الأوّل. وأُخرى يفرض أنّه غير قابلٍ لذلك، كما في المثال الثاني.

ففي الفرض الأوّل يلتزم بحجّية البيّنة، ولا يضرّ وقوع التعارض؛ لأنّ إدراك الواقعة الحسّية المتّفق عليها لا تكاذب فيه، وإنّما التكاذب في الإحساس الزائد.

وفي الفرض الثاني يلتزم بعدم الحجّية، إذ لا يوجد إدراك حسّيّ مـتّفق عليه، والجامع بين البول والميتة ليس إدراكه واقعةً حسّيةً مستقلّة، بل هو: إمّا في ضمن إدراك البول، أو في ضمن إدراك الميتة، وكلّ منهما مورد للتخطئة بـين الشاهدين.

وبذلك يتّضح أنّ الميزان في الحجّية وجود واقعةٍ حسّيةٍ واحدةٍ متّفقٍ عليها بين الشاهدين، لا كون الاختلاف في خصوصيّةٍ غير دخيلةٍ في موضوع الحكم، كما مرّ نقله عن السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في النقطة الثالثة[1]، ففصّل بين أن يقول أحدهما: إنّها قطرة بول، والآخر يقول: إنّها قطرة دم، وبين أن يقول أحدهما: إنّها

(١) تقدّم في الصفحة ١٢٧.

دم أحمر، والآخر يقول: إنّها دم أسود، فيقال بالحجّية في الثاني دون الأوّل.

فإنّ مجرّد كون الخصوصيّة المختلف فيها غير دخيلةٍ في موضوع الحكم الشرعيّ لا يكفي في حجّية البيّنة إذا كان إدراكها الحسّيّ بنفس إدراك ما هو موضوع الحكم الشرعي، بحيث تكون التخطئة في إدراك الخصوصية، مساويةً للتخطئة في إدراك موضوع الحكم، إذ في هذه الحالة ينفي كلّ من الشاهدين إدراك الآخر لموضوع الحكم، وإن كان لا ينفي موضوع الحكم نفسه.

وبذلك تكون طريقية كلٍّ من الشهادتين مبتلاةً بالمزاحم، ولا يكون ضمّ إحداهما إلى الاُخرى موجباً لتقوّي الطريقية، ومثل ذلك لا يشمله إطلاق دليل حجّية البيّنة، كما عرفت سابقاً.

هذا كلّه بناءً على انحصار الحجّية بالبيّنة.

وأمّا المقام الثاني ـ وهو الكلام على تقدير القول بحجّية خبر الواحد الثقة ـ فلا إشكال في الحجّية مع فرض عدم التعارض.

وأمّا مع فرض التعارض فقد يقال بأنّ المسألة مبنية على مسألة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية، فإن قلنا بالتبعية لم يثبت شيء في المقام، وإلّا كانت كلّ من الشهادتين حجّةً في إثبات المدلول الالتزامي، فاذا قال أحدهما: إنّ البول لاقىٰ هذا الماء لا الدم، وقال الآخر عكس ذلك ثبتت النجاسة باعتبارها مدلولاً التزامياً لخبر الثقة.

ولكنّ الصحيح: عدم إمكان إثبات المدلول الالتزاميّ في المقام، حتّى بناءً على القول بعدم التبعية.

وتوضيحه: أنّ المدلول الالتزاميّ للشاهد بملاقاة البول ـ مثلاً ـ إمّا أن يكون هو الحصّة الخاصّة من النجاسة الناشئة من البول، كما يدّعي القائل بالتبعية.

وإمّا أن يكون هو جامع النجاسة.

مسألة (٧) : الشهادة بالإجمال كافية أيضاً، كما إذا قالا : «أحد هذين نجس» فيجب الاجتناب عنهما[1].

فعلى الأوّل يكون المعارض للمدلول المطابقيّ معارضاً للمدلول الالتزاميّ لا محالة.

وعلى الثاني يكون المجموع من نفي الأوّل للدم ونفي الثاني للبول معارضاً للمدلول الالتزامي ؛ لأنّ الجامع إنّما يوجد بسبب أحد هذين الأمرين، فحجّية كلٍّ من الخبرين في مدلوله الالتزاميّ يقابلها حجّية مجموع الخبرين في إثبات مجموع النفيين، وإذ لا مرجّح تسقط جميع تلك الدلالات عن الحجّية.

فالصحيح في المقام : أن يفصّل ـ نظير ما سبق ـ فيقال : إن كان إدراك ما يستتبع الأثر الشرعيّ ويستلزمه عين الإدراك الذي وقع موقع التكذيب من قبل الشاهد الآخر فيسقط عن الحجّية، وإن كانا إدراكين على نحوٍ لو تخلّفا معاً عن الواقع لكانا خطأين أو كذبين، لا خطأً واحداً أو كذباً واحداً، فلا مانع من شمول دليل الحجّية للخبر بلحاظ الإدراك الأوّل وإثبات صحّته، سواء كان المدرك بهذا الإدراك بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي، أومستلزماً له بوجهٍ من الوجوه.

❊ ❊ ❊

(١) وهذا فيما إذا أُحرز أنّهما معاً يشيران بهذا العنوان الإجماليّ إلى واقعٍ واحدٍ لا إشكال فيه ؛ لشمول دليل حجّية البيّنة حينئذ. وأمّا إذا لم يحرز ذلك بأن احتمل تعدّد الإناء المشار إليه بالعنوان الإجمالي لكلٍّ منهما : فإن اكتفي في صدق البيّنة بوحدة العنوان المشهود به في مقام أداء الشهادة فلا يضرّ الاحتمال المذكور في الحجّية ؛ لوجود الوحدة المذكورة.

وإن اعتبرت وحدةالواقعة الحسّية وبني على أصالة وحدة الواقعة في موارد احتمال الاختلاف فقد يقال بأنّ المتيقّن من هذا الأصل غير ما يحتمل فيه تغاير المحلّ رأساً، أو ما يكون احتمال التعدّد فيه ناشئاً من خصوصيّات كلام الشاهدين.

ثم إنّه متى ما قيل بتحقّق البيّنة القائمة على نجاسة العنوان الإجمالي وحجّيتها كانت منجّزةً لاحتمال النجاسة في الطرفين بقوانين العلم الإجمالي، إذ لا فرق في التنجيز بين العلم الإجماليّ الوجداني، والحجّة الإجمالية.

ولكن قد يقال في مثل المقام بأنّ هذه الأمارة القائمة على النجاسة بمقدار الجامع لا يمكن أن تكون حاكمةً على أصل الطهارة في كلٍّ من الطرفين بعنوانه، إذ أنّها إنّما تكون علماً بالتعبّد بمقدار موردها، وهو الجامع، فكلّ من الطرفين بخصوصه ليس معلوم النجاسة ولو تعبّداً، فيكون مشمولاً لدليل قاعدة الطهارة، وبهذا تحصل المعارضة بين إطلاق دليل قاعدة الطهارة للطرفين معاً، وإطلاق دليل الحجّية للبيّنة القائمة على العنوان الإجمالي.

ولا يتوهّم أنّ حال الطرفين في المقام حال طرفي العلم الإجماليّ الوجدانيّ بالنجاسة؛ وذلك لأنّ الأُصول المؤمِّنة لا يمكنها أن تعارض مع قانون تنجيز العلم الإجماليّ الوجداني؛ لكونه عقلياً، ولا أن تزيل نفس العلم الوجداني؛ لكونه تكوينياً، وهذا بخلافه في المقام فإنّ حجّية البيّنة بنفسها حكم شرعيّ ظاهريّ كقاعدة الطهارة، وبعد فرض عدم حكومة أحد دليلهما على الآخر يتعارضان.

وهذه الشبهة إنّما ترد لو قيل بأنّ مدرك تقديم دليل حجّية البيّنة أو الخبر على دليل القاعدة هو الحكومة فقط، وأمّا لو قيل بالأخصّية عرفاً فمن الواضح أنّ إطلاق الأخصّ مقدَّم على إطلاق الأعمِّ دائماً.

وأمّا لو شهد أحدهما بالإجمال والآخر بالتعيين، كما إذا قال أحدهما: «أحد هذين نجس» وقال الآخر: «هذا معيّناً نجس» ففي المسألة وجوه: وجوب الاجتناب عنهما، ووجوبه عن المعيَّن فقط، وعدم الوجوب أصلاً[1].

---

(١) أمّا وجوب الاجتناب عن المعيَّن فقط فبدعوى: أنّ المعيَّن قامت البيّنة على وجوب الاجتناب عنه، فإنّ أحد الشاهدين شهد بنجاسته، والآخر شهد بنجاسة أحدهما، وهذا يستتبع وجوب الاجتناب عنهما معاً، فوجوب الاجتناب عن المعيَّن متّفق عليه بين الشاهدين، بخلاف الآخر.

ويرد عليه: أنّ وجوب الاجتناب الواقعيّ عن المعيَّن لا تستدعيه شهادة الشاهد بالإجمال أصلاً، ووجوب الاجتناب العقليّ بملاك المنجّزية عنه فرع تمامية البيّنة وقيامها على الوجوب الواقعي، فلا يمكن أن يكون مدلولاً لها ومحكيّاً بها.

وأمّا وجوب الاجتناب عنهما معاً فلأنّ الجامع مشهود به لأحدهما استقلالاً، وللآخر ضمناً، فتثبت النجاسة بمقدار الجامع، فيجب الاجتناب عن كلا الطرفين بمقتضى قوانين العلم الإجمالي.

وقد اعترض عليه السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ: بأنّ الشاهد بالتفصيل شهادته على الجامع ضمنية تحليلية، وهي لا تكون معتبرةً بعد سقوط اعتبارها في المدلول المطابقي، ومنه يتّضح وجه القول بعدم وجوب الاجتناب عنهما معاً.

غير أنّ الصحيح هو التفصيل في المقام؛ ذلك لأنّ الشاهدين: إن كانا متّفقين

---

(١) التنقيح ٢: ١٨٦ ـ ١٨٧.

على واقعةٍ حسّيةٍ واحدةٍ بأن ادّعيا معاً أنّهما أبصرا قطرة دمٍ واحدةٍ بعينها، غير أنّ أحدهما يخبر بأنّها وقعت في المعيّن، والآخر لم يستطع أن يميّز موضع وقوعها من الإناءين فالظاهر حجّية هذه البيّنة في إثبات تلك الواقعة الحسّية، وبهذا يثبت لدينا وقوع قطرة دمٍ في أحد الإناءين، ولا يثبت وقوعها في المعيّن خاصّة؛ لعدم قيام البيّنة على ذلك، بناءً على اختصاص الحجّية بالبيّنة كما هو مفروض المسألة، فيجب الاجتناب عن كلا الإناءين.

ودعوى: أنّ النجاسة بمقدار الجامع مدلول تحليليّ لا استقلاليّ للشاهد بالتفصيل، فلا تثبت بشهادته مدفوعة: بأنّ الميزان في الاستقلالية والتحليلية ليس هو عالم التعبير واللفظ، بل عالم الشهادة والإحساس، فاذا فرضنا الاستقلالية بلحاظ عالم الشهود كفى ذلك وإن كان لفظ الشاهد دالّاً عليه بالتضمّن والتحليل، والمفروض في المقام أنّ الشاهد بالتفصيل يعبّر بشهادته عن واقعتين حسّيتين اتجاه القطرة نحو الإناءين، ووقوعها في هذا المعيّن، وأنّ الآخر يشهد بإحداهما دون الاُخرى، فيثبت ما اتّفقا عليه من واقعة.

وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك بأن كانت الواقعة مختلفةً، أو احتمل اختلافها فلا يجب الاجتناب عن شيءٍ منهما، ولا تجري مع احتمال الاختلاف أصالة وحدة الواقعة؛ لأنّ المتيقّن من موردها ما إذا اُحرز كون المحلّ واحداً، ولم يكن في نفس كلام الشاهدين ما يوجب احتمال التعدّد.

هذا كلّه بناءً على انحصار الحجّية بالبينة. وأمّا لو قيل بحجّية خبر الواحد أيضاً فلا إشكال في ثبوت نجاسة المعيّن لشهادة أحدهما بذلك تعييناً، وأمّا الآخر فلا يجب الاجتناب عنه، إلّا إذا شكّلت الشهادة الإجمالية الاُخرى علماً إجمالياً تعبّدياً غير منحلٍّ حكماً بلحاظ تلك الشهادة التفصيلية وفق قواعد الانحلال في باب العلم الإجمالي.

مسألة (٨) : لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلاً والآخر بنجاسته سابقاً مع الجهل بحاله فعلاً فالظاهر وجوب الاجتناب، وكذا إذا شهدا معاً بالنجاسة السابقة لجريان الاستصحاب(١).

---

(١) وتوضيح الحال في ذلك بناءً على اختصاص الحجّية بالبينة : أنّ الشاهدين : تارةً يشهدان بالنجاسة في الزمان الفعلي، وأُخرى بالنجاسة في وقتٍ معيّنٍ سابق، وثالثةً يشهد أحدهما بالنجاسة فعلاً والآخر بالنجاسة سابقاً.

ولا إشكال في الصورة الأُولى. وأمّا الصورة الثانية فلا إشكال في ثبوت النجاسة السابقة بالبينة، وحينئذٍ : فإن كان عدم طروّ المطهّر معلوماً ثبتت النجاسة الفعلية بها؛ لكونه مدلولاً التزاماً. وإن كان مشكوكاً جرى الاستصحاب.

وقد يستشكل بأنّ النجاسة الواقعية غير متيقّنة الحدوث لتستصحب، والنجاسة الظاهرية المجعولة بلسان الأمر بتصديق البيّنة غير محتملة البقاء؛ لعدم نظر البيّنة إلى نفي المطهّر.

ويجاب من قبل مدرسة المحقّق النائيني (١) عادةً : بأنّ الأمارة تقوم مقام العلم بالحدوث، فيجري استصحاب النجاسة الواقعية بهذا اللحاظ، حيث إنّ المجعول في دليل حجّية الأمارة الطريقية والكاشفية.

والتحقيق : أنّ دفع الاستشكال المذكور لا يتوقّف على الالتزام بهذا المبنىٰ، بل يمكن دفعه بقطع النظر عن المبنىٰ المذكور من قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي؛ وذلك :

أوّلاً : بالتمسّك بالاستصحاب الموضوعي، وهو استصحاب عدم إصابة

---

(١) فوائد الأُصول ٣ : ١٠٨ و ١٢٣.

الماء للشيء المشهود بنجاسته سابقاً ، فإنّ أركان الاستصحاب في عدم الإصابة ثابتة وجداناً ، والحكم بالنجاسة فعلاً مترتّب شرعاً على موضوعٍ مركّبٍ من جزءين : أحدهما حدوث الملاقاة للنجس ، والآخر عدم طروّ المطهّر ، والأوّل يثبت بالبيّنة ، والثاني بالاستصحاب.

وثانياً : بالتمسّك باستصحاب النجاسة الظاهرية المجعولة على طبق البيّنة ، بناءً على أنّ مفاد دليل الحجّية جعل الحكم المماثل ، فإنّ هذه النجاسة الظاهرية معلومة الحدوث وجداناً ، وليست مقطوعة الارتفاع ؛ لأنّ الحكم الظاهريّ يجعل بمقدارٍ مطابقٍ مع مقدار الحكم الواقعيّ المؤدّىٰ والمحكيّ بالأمارة ، والبيّنة في المقام تحكي عن حدوث نجاسةٍ مستمرّةٍ إلى حين طروّ المطهّر ، فالمجعول على طبقها نجاسة ظاهرية كذلك ، فاذا شكّ في طروّ المطهّر فقد شكّ في بقاء تلك النجاسة المجعولة على طبق البيّنة ، فيجري استصحابها.

وثالثاً : بإنكار موضوعية اليقين بالحدوث للاستصحاب ، واستظهار كفاية نفس الحدوث في جريانه ، على ما يظهر من التعليل في معتبرة عبد الله بن سنان[1]. وتفصيل ذلك موكول إلى بحث الاستصحاب.

وأمّا الصورة الثالثة[2] فينبغي أن يفصّل فيها بين أن يكون الاختلاف في الزمان ناشئاً من تعدّد الواقعة المشهود بها ، أو من الاختلاف في استذكار زمانها مع الاتّفاق على واقعةٍ واحدة.

ففي الحالة الأُولى لا تثبت البيّنة على ما تقدّم ، وفي الحالة الثانية تثبت بالبيّنة الواقعة الحسّية المدّعاة لكلا الشاهدين ؛ لأنّ التعارض إنّما هو في استذكار

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٥٢١ ، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٢) وهي صورة شهادة أحد الشاهدين بالنجاسة فعلاً ، والآخر بالنجاسة سابقاً.

مسألة (٩) : لو قال أحدهما : «إنّه نجس» وقال الآخر : «إنّه كان نجساً والآن طاهر» فالظاهر عدم الكفاية، وعدم الحكم بالنجاسة[1].

زمانها، وكلّ من الواقعة وزمانها له إدراك خاصّ لا يساوق الخطأ في أحدهما الخطأ في الآخر.

وقد عرفت أنّ الميزان في صحّة التحليل وثبوت بعض مدلول الشهادة ورفض البعض أن يكون كلّ من البعضين مستقلّاً في مقام الإدراك والشهادة ثبوتاً، ولو كانا ضمنيّين في مقام التعبير وأداء الشهادة.

وعليه فإن كان طروّ المطهّر معلوم العدم ثبتت النجاسة فعلاً بنفس البيّنة بلا حاجةٍ إلى الاستصحاب؛ لأنّ النجاسة الفعلية تكون مدلولاً مطابقياً لإحدى الشهادتين، والتزامياً للأُخرى.

وإن كان طروّ المطهّر بين زماني الشهادتين محتملاً جرى الاستصحاب الحكميّ أو الموضوعي، وإن كان معلوماً كان من موارد تعارض الحالتين، فيكون استصحاب النجاسة الثابتة عند حدوث الواقعة المتّفق عليها معارضاً باستصحاب الطهارة الثابتة عند العلم بطروء المطهّر.

هذا كلّه بناءً على اختصاص الحجّية بالبينة، وأمّا بناءً على حجّية خبر الثقة فلا إشكال في ثبوت النجاسة فعلاً في الصور الثلاث.

أمّا في الأُولى والثالثة فبنفس شهادة الثقة، وأمّا في الصورة الثانية فبضمّ الاستصحاب إذا احتمل طروّ المطهّر، وبدون ضمّه مع عدم احتمال طروئه.

* * *

(١) أضاف السيّد الماتن في هذه المسألة عنصراً جديداً على ما هو المفترض في المسألة السابقة، وهو : أنّ الشاهد على النجاسة السابقة

ينفي النجاسة فعلاً، وعلى هذا الأساس حكم بعدم ثبوت النجاسة بمثل ذلك.

وتحقيق الحال في هذه المسألة ـ بناءً على انحصار الحجّية بالبينة ـ أنّ الشاهدين: إن فرض اتّفاقهما على واقعةٍ حسّيةٍ واحدة ـ وهي ملاقاة الدم للثوب قبل ساعة مثلاً، غاية الأمر أنّ أحدهما يدّعي طروّ المطهّر، والآخر يدّعي عدمه، ولهذا يشهد بالنجاسة الفعلية ـ فتثبت تلك الواقعة بالبينة، ويجري استصحاب عدم وطروّ المطهّر بناءً على اختصاص الحجّية بالبينة، إذ لا بيّنة على طروئه.

وإن فرض عدم وحدة الواقعة، وأنّ أحدهما يخبر عن ملاقاةٍ سابقةٍ للنجس وطهارةٍ فعلية، والآخر يخبر عن ملاقاةٍ فعليةٍ للنجس ـ مثلاً ـ فلا تتمّ البيّنة.

أمّا بناءً على اشتراط وحدة الواقعة فواضح، وأمّا بناءً على عدم اشتراط ذلك، وكفاية كون الأثر الشرعيّ الملحوظ واحداً فإنّما يمكن تتميم البيّنة لو كان الشاهد بالملاقاة السابقة ساكتاً عن الملاقاة الفعلية التي يشهد بها الشاهد الآخر.

وأمّا إذا كان ينفيها فلا يكون مجموع الشهادتين مشمولاً لدليل حجّية البيّنة، نظير ما تقدّم في فرعٍ سابق، وهو: أن يشهد أحدهما بالملاقاة مع البول دون الدم، والآخر بالعكس وإن كان التنافي في المقام من طرفٍ واحدٍ فقط، حيث إنّ الشاهد الحالي لا ينفي الملاقاة السابقة.

وقد تقدّم[1] توجيه عدم شمول دليل حجّية البيّنة لأمثال المقام ممّا كان ضمّ

---

(١) راجع الصفحة ١٢٨ ـ ١٢٩ و ١٣٤.

مسألة (١٠) : إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما في يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت كفىٰ في الحكم بالنجاسة، وكذا إذا أخبرت المربّية للطفل أو المجنون بنجاسته، أو نجاسة ثيابه، بل وكذا لو أخبر المولى بنجاسة بدن العبد، أو الجارية، أو ثوبهما مع كونهما عنده أو في بيته[1].

إحدى الشهادتين إلى الأُخرى فيه يبعِّد الجامع المطلوب إثباته بالبينة بمقدار ما يقرِّبه، فلاحظ.

وأمّا إذا قيل بحجّية خبر الثقة: فإن فرضت وحدة الواقعة المشهودة بها لكلا الشاهدين فالحكم هو ما سبق من ثبوتها بالبينة، إذ لا تعارض بين الشاهدين بالنسبة إليها، وجريان استصحاب النجاسة الثابتة بسبب تلك الواقعة، إذ ليس في مقابل هذا الاستصحاب إلّا شهادة أحد الشاهدين بالطهارة فعلاً، وهي معارضة بشهادة الآخر بالنجاسة كذلك، فلا حاكم على استصحاب ما هو مفاد البيّنة.

وإن فرض اختلاف الشاهدين في الواقعة فلا يحكم بالنجاسة فعلاً؛ لتعارض الشهادتين بلحاظ الزمان الفعلي، وعدم ثبوت جامع النجاسة لكي يجري استصحابه.

* * *

(١) على ما يظهر بمراجعة الجهة الثانية من جهات التفصيل في بحثنا المتقدّم عن حجّية خبر صاحب اليد[1].

---

(١) تقدّم في الصفحة ٨٩.

مسألة (١١) : إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كلٍّ منهما في نجاسته[١].

نعم. لو قال أحدهما : «إنّه طاهر» وقال الآخر : «إنّه نجس» تساقطا. كما أنّ البيّنة تسقط مع التعارض، ومع معارضتها بقول صاحب اليد تُقدَّم عليه[٢].

مسألة (١٢) : لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة بين أن يكون فاسقاً أو عادلاً، بل مسلماً أو كافراً[٣].

مسألة (١٣) : في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبيّاً إشكال، وإن كان لا يبعد إذا كان مراهقاً[٤].

---

(١) وقد تقدّم في الجهة الثانية[١] المشار إليها في التعليقة السابقة ما يوضّح ذلك.

(٢) تقدّم الحديث عن التعارض بين البيّنة وخبر صاحب اليد في الجزء الثاني من هذا الشرح[٢].

(٣) وقد تقدّم تحقيق الكلام عن ذلك في الجهة الثالثة[٣] من جهات التفصيل في البحث المتقدّم عن حجّية خبر صاحب اليد.

(٤) وقد تقدّم تحقيق ذلك في الجهة الثالثة المشار إليها آنفاً.

---

(١) تقدّم في الصفحة ٨٩.

(٢) راجع الجزء الثاني : ١٣٢.

(٣) تقدّم في الصفحة ٩٥.

مسألة (١٤): لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال، كما قد يقال، فلو توضّأ شخص بماءٍ ـ مثلاً ـ وبعده أخبر ذو اليد بنجاسته يحكم ببطلان وضوئه. وكذا لا يعتبر أن يكون ذلك حين كونه في يده، فلو أخبر بعد خروجه عن يده بنجاسته حين كان في يده يحكم عليه بالنجاسة في ذلك الزمان، ومع الشكّ في زوالها تستصحب[١].

---

(١) وقد مرّ تحقيق الكلام عن ذلك في الجهة الثانية من تلك الجهات التي تقدمت في البحث عن حجّية خبر صاحب اليد.



كيفيّة تنجّس المتنجّسات

- شروط تنجّس الملاقي.
- المتنجّس لا يتنجّس ثانياً.
- تنجيس المتنجّس.

فصل

في كيفيّة تنجّس المتنجِّسات

يشترط في تنجّس الملاقي للنجس أو المتنجّس أن يكون فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية، فإذا كانا جافّين لم ينجس[1].

[شروط تنجّس الملاقي:]

(١) الكلام في اشتراط الرطوبة في سراية النجاسة يقع في مقامين:

أحدهما: في أصل اشتراطها.

والثاني: في المقدار المشترط منها، بعد الفراغ عن أصل الاشتراط.

أمّا المقام الأوّل فلا شكّ في أنّ مقتضى الأُصول العملية المؤمّنة عدم سراية النجاسة في فرض عدم الرطوبة؛ لأصالة الطهارة واستصحابها، فلابدّ للقول بالسراية مع عدم الرطوبة من مخرجٍ عن هذه الأُصول.

وما يدّعىٰ كونه كذلك هو الإطلاقات، ومن هنا يقع الكلام: تارةً في أصل تمامية الإطلاقات في نفسها، وأُخرى في وجود المقيّد لها وعدمه. فهنا جهتان:

أمّا الجهة الأُولى فيقال: إنّ أدلّة الانفعال الواردة في النجس المائع

أو الملاقي المائع لا إشكال في عدم إطلاقها لمحلّ الكلام، وإنّما الذي قد يدّعى إطلاقه ما دلّ على الانفعال في غير المائع، من قبيل ما يدلّ على الأمر بغسل ما يمسّ الكلب[1]، إذ يتمسّك بإطلاقه لإثبات السراية في فرض الجفاف أيضاً.

وقد ناقش السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في إطلاق الانفعال: بأنّ الغسل عبارة عن إزالة الأثر، والأثر إنّما يتحقّق بملاقاة النجس مع الرطوبة المسرية، فالأمر بالغسل لا إطلاق فيه لصورة الجفاف[2].

ويرد على هذه المناقشة:

أوّلاً: بأنّ أدلّة الانفعال لا تنحصر بلسان الأمر بالغسل ليستظهر من مادّة الغسل افتراض أثرٍ للنجس في الملاقي، بل قد يكون دليل الانفعال بلسان النهي عن الصلاة في الثوب[3] ونحو ذلك.

وثانياً: بأنّ مجرّد الأمر بالغسل لا يدلّ على افتراض أثرٍ عينيٍّ في الشيء الذي يؤمر بغسله إذا كان الغسل مضافاً إلى نفس الثوب، لا إلى ما أصاب الثوب من النجاسة، بل يكفي لتصحيح الأمر بالغسل وجود أثرٍ حكميٍّ يتوقّف زواله على إيصال الماء إلى المتنجّس، ولولا عدم توقّف الغسل على وجود أثرٍ عينيٍّ للزم عدم وجود إطلاقٍ في أدلّة الأمر بالغسل؛ لفرض جفاف النجاسة وزوال أثرها عن المتنجّس بالمسح، مع أنّه لا إشكال في إطلاق الأمر بالغسل لما بعد المسح، وبمثل هذا الإطلاق نثبت عدم مطهّرية المسح.

كما أنّه لا إشكال في إطلاق أدلّة الغسل لفرض الملاقاة مع الرطوبة في

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٦، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

(٢) التنقيح ٢: ١٩٨.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٥، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

الملاقي، لا في النجس، مع أنّه في هذا الفرض كثيراً ما لا ينتقل من النجس أثر عينيّ إلى الملاقي، بل ينتقل من الملاقي إلى النجس، فلو كان فرض الغسل مختصّاً بفرض أثرٍ عينيٍّ من النجس على المغسول لمَا صحّ هذا الإطلاق.

وأمّا الجهة الثانية فهي في البحث عن المقيّد بعد فرض تمامية الإطلاق. فما يدّعىٰ كونه مقيّداً أحد اُمور:

الأوّل: ارتكاز عدم السراية بدون رطوبة، وهذا الارتكاز باعتباره كالقرينة المتّصلة لبّاً يكون مقيّداً للإطلاق، حيث تكون الدلالة على السراية في صورة الجفاف بالإطلاق، ويكون قرينةً لحمل الأمر بالغسل على التنزّه، حيث يكون الأمر بالغسل وارداً في موضوعٍ لا يمكن تقييده بفرض الرطوبة؛ لكونه فرضاً نادراً، كما في مثل مصافحة الكتابيّ مثلاً[١]، ويكون قرينةً على افتراض الرطوبة في كلام السائل حين يسأل عن السراية من دون أن يفرض الرطوبة صريحاً؛ لأنّ وضوح عدم السراية بدون رطوبةٍ عرفاً يوجب انصراف السؤال إلىٰ فرض الرطوبة، فلا يبقى حينئذٍ في جواب الإمام إطلاق لفرض الجفاف.

وهذا التقريب للتقييد والتصرّف في المطلقات تامّ، وعليه المعوّل في عدم السراية في حالات الجفاف.

الثاني: رواية عبد الله بن بكير، قال: قلت لأبي عبد الله : الرجل يبول ولا يكون عنده الماء، فيمسح ذكره بالحائط، قال: «كلّ شيءٍ يابس ذكيّ»[٢].

والاستدلال بها يتوقّف على أنّ المراد بكون اليابس ذكيّاً أنّه ذكيّ في مقام

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٠، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٥١، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

التأثير والفاعلية، بمعنى أنّه لا ينجس، غير أنّ الرواية ليست ظاهرةً في ذلك؛ لاحتمال أن يكون مفادها كون التجفيف موجباً لطهارة الشيء المتنجّس في نفسه، فتخرج بذلك عن محلّ الكلام.

وحملها على هذا الاحتمال يناسبه توصيف نفس اليابس بأنّه ذكيّ، وهو وصف يساوق الطهارة، لا مجرّد عدم كونه منجّساً، كما أنّه هو الأقرب بلحاظ السؤال، فإنّ ظاهر كلام الراوي السؤال عن أثر المسح بالنسبة إلى نفس الشيء الممسوح، لا بالنسبة إلى ما يلاقيه، ولهذا اقتصر الراوي في صياغة سؤاله على ذكر المسح، دون أن يشير إلى ملاقاة العضو المتنجّس لشيءٍ آخر، ولو لم يكن هذا ظاهر كلام السائل فلا أقلّ من احتماله له بنحوٍ موجبٍ للإجمال، فيسري الإجمال إلى الجواب أيضاً؛ لظهور المحاورة في التطابق بين السؤال والجواب.

وممّا يؤيّد حمل الرواية على كون المسح مطهّراً: أنّها لو كانت ناظرةً إلى عدم السراية في حالة جفاف المتنجّس للزم إطلاقها لفرض رطوبة الملاقي أيضاً.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من قوله: «كلّ يابسٍ ذكيّ» كون هذه الذكاة لليابس بما هو يابس، بحيث تكون اليبوسة حيثيةً تقييديةً لها، فكأنّه قال: «كلّ يابسٍ ذكيّ ما دام يابساً»، ومثل هذا المفاد لا يناسب مطهّرية المسح، بل عدم المنجّسية، إذ لا معنى لكون مطهّرية المسح منوطةً بدوام اليبوسة، بخلاف عدم المنجّسية؛ فاستظهار كون اليبوسة حيثيةً تقييديةً قرينة على أنّ المراد عدم المنجّسية، فيثبت المطلوب.

وممّا يؤيّد ذلك: شمول العموم حتّى لعين النجس، مع وضوح أنّ عين النجس لا يطهر باليبوسة، ولكنّه لا ينجس، وأنّ اليبوسة غير زوال العين بالمسح، وما يمكن أن يكون مطهّراً عرفاً هو زوال العين بالمسح، وهو أمر مغاير لليبوسة

وغير ملازمٍ لها.

وأمّا عدم افتراض السائل ملاقاة العضو الممسوح لشيءٍ آخر فهو قد يكون باعتبار كونه افتراضاً مفهوماً ضمناً من فرض أصل المسألة، كما هو واضح، وعليه فلا يبعد دلالة الخبر المذكور على ما هو المطلوب، غير أنّه لا يخلو من إشكالٍ سَنَدي، وذلك باعتبار محمّد بن خالد الواقع في السند[1].

الثالث: معتبرة محمّد بن مسلم، قال: كنت مع أبي جعفر ، إذ مرَّ على عذرةٍ يابسةٍ فوطأ عليها فأصابت ثوبه، فقلت: جعلت فداك، قد وطأت على عذرةٍ فأصابت ثوبك، فقال: «أليس هي يابسة؟!» فقلت: بلى، فقال: «لا بأس..»[2].

والاستدلال بها واضح، باعتبار أنّ نفي البأس عن ملاقاة العذرة اليابسة مع الثوب معلّلاً بأنّها يابسة ظاهر في إعطاء قاعدةٍ كلّية، وهي عدم السراية مع الجفاف.

غير أنّ الرواية ذكرت في الوسائل تحت عنوان المسألة المبحوث عنها مقطوعة عن ذيلها[3]، وهو قوله: «فإنّ الأرض يطهّر بعضها بعضاً»، وهذا الذيل يوجب نحواً من الإجمال في الرواية، إذ لا تعرف كيفية تطبيق كبرى مطهّرية الأرض في المقام، مع وضوح أنّ الثوب ليس ممّا يطهر بالأرض، فعدم الاتّساق

---

(١) في السند يروي محمّد بن خالد، عن عبد الله بن بكير، ومحمّد بن خالد مردّد بين محمّد ابن خالد البرقي الثقة، ومحمّد بن خالد الأصمّ المجهول، وكلاهما رويا عن عبد الله بن بكير، فلا مميّز بينهما.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٧، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) ذكرها كذلك في وسائل الشيعة ٣: ٤٤٤، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١٤.

بين أجزاء الكلام يولّد نحواً من الإجمال الذي قد يمنع من التعويل عليه.

الرابع: معتبرة الفضل أبي العباس، قال: قال أبو عبد الله : «إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، وإن مسّه جافاً فاصبب عليه الماء...»[1].

وقد استدلّ بها في المستمسك[2] على عدم السراية مع الجفاف، حيث لم يأمر الإمام بالغسل في فرض الجفاف، وكأنّ الاستدلال بها على ذلك مبنيّ على افتراض أنّ الصبّ بقرينة مقابلته للغسل المتقوّم باستيلاء الماء على الشيء يراد به مرتبةً أدنى من الاستيلاء، وهي غير مطهّرة، فالأمر بها في فرض الجفاف دالّ على عدم السراية.

ويرد على ذلك: أنّ مقابلة الصبّ للغسل لا ينحصر وجهها بما ذكر، بل قد يكون بلحاظ اشتمال الغسل على شيءٍ من الفرك والعصر، بخلاف الصبّ، بعد الفراغ عن كونهما معاً مساوقين لاستيلاء الماء؛ لأنّ ما هو أدنىٰ من ذلك لا يسمّى غسلاً ولا صبّاً للماء، ومن أجل ذلك أمر بالصبّ، وجعل مقابلاً للغسل في موارد لا شكّ في أنّ الشيء الذي أمر بصبّ الماء عليه متنجّس، كما في معتبرة الحسين بن أبي العلاء، قال: سألت أبا عبد الله عن البول يصيب الجسد، قال: «صُبَّ عليه الماء مرّتين فإنّما هو ماء»، وسألته عن الثوب يصيبه البول، قال: «اغسله مرّتين»[3].

فأنت ترى أنّه قوبل الصبّ علىٰ البدن بالغسل في الثوب، مع أنّهما نجسان معاً، ولابدّ من استيلاء الماء عليهما، وليس ذلك إلّا بعناية أنّ الثوب بحاجةٍ إلى

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٤، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٦٦.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

فركٍ وعصرٍ لنفوذ النجاسة فيه، بخلاف البدن.

ويشهد لذلك: تعليل الاكتفاء بالصبّ بأنّ البول ماء، بمعنى أنّه ليس شيئاً لزجاً محتاجاً إلى الفرك والدلك كالمنيّ مثلاً، وعليه فمجرّد جعل الصبّ في مقابل الغسل في المقام لا يكون قرينةً على عدم إرادة التطهير بالصبّ.

الخامس: الروايات الآمرة بالنضح عند اليبوسة، كرواية حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبد الله قال: «إذا مسّ ثوبك كلب: فإن كان يابساً فانضحه، وإن كان رطباً فاغسله»[١].

ومعتبرة عليّ بن محمّد[٢]، قال: سألته عن خنزيرٍ أصاب ثوباً وهو جافّ هل تصلح الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال: «نعم، ينضحه بالماء ثمّ يصلّي فيه»[٣].

وغيرهما[٤].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ النضح لمّا كان لا يحقّق الغسل المطهّر فالأمر به في حالة الجفاف كاشف عن عدم السراية، وكونه لمجرّد التنزّه، ويؤيّد ذلك ورود الأمر بالنضح في جملةٍ من موارد التنزّه[٥].

السادس: معتبرة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى ، قال: سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمارٍ ميّتٍ هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال: «ليس عليه غسله، وليصلِّ فيه، ولا بأس»[٦].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤١، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) الأظهر أنّ الرواية لعليّ بن جعفر، لا لعليّ بن محمّد.

(٣) المصدر السابق: ٤٤٢، الحديث ٦.

(٤) المصدر السابق: ٤١٧، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

(٥) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٦، الباب ١٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٢، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

ومثلها معتبرة أُخرى لعليّ بن جعفر أيضاً، قال: سألته عن الرجل وقع ثوبه على كلبٍ ميّت؟ قال: «ينضحه بالماء ويصلّي فيه، ولا بأس»[1].

وتقريب الاستدلال: إمّا بدعوى الانصراف إلى فرض الجفاف؛ لكونه الفرض المعتاد في مورد الاستدلال، أو لأنّ خفاء نجاسة الميتة وسراية النجاسة منها بالرطوبة في عصر صدور الرواية، على مثل عليّ بن جعفر بعيد جدّاً.

وإمّا بعد افتراض الإطلاق بإيقاع التعارض بين هذا المطلق وما دلّ بالإطلاق على السراية حتّى في حال الجفاف، وتقييد هذا المطلق بإخراج صورة الرطوبة منه بأدلّة السراية الواردة في فرض الرطوبة، فيختصّ هذا المطلق بفرض الجفاف، وتنقلب النسبة بينه وبين مطلقات السراية بناءً على انقلاب النسبة.

وإمّا بافتراض التعارض والتساقط فلا يبقى مطلق في أدلّة السراية.

السابع: الروايات الواردة في المتنجّس، الدالّة على عدم سراية النجاسة منه إلى ملاقيه إذا كان جافّاً، من قبيل معتبرة عليّ بن جعفر، قال: سألته عن المكان يغتسل فيه من الجنابة، أو يبال فيه أيصلح أن يفرش؟ فقال: «نعم، إذا كان جافّاً»[2].

والاستدلال بها على تمام المطلوب ـ مع أنّها واردة في المتنجّس ـ يتوقّف على التعدّي إلى مورد الملاقاة لعين النجس مع الجفاف أيضاً، ولو بانسياق نكتةٍ عامةٍ بقرينة الارتكاز العرفيّ ومناسبات الحكم والموضوع.

الثامن: ـ ولعلّه أحسن المقيّدات اللفظية ـ معتبرتا عليّ بن جعفر، قال: سألته عن الرجل يمشي في العذرة وهي يابسة، فتصيب ثوبه ورجليه هل يصلح له

---

(١) المصدر السابق: الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: ٤٤٣، الحديث ١١.

أن يدخل المسجد فيصلّي ولا يغسل ما أصابه ؟ قال : «اذا كان يابساً فلا بأس»[١]، وقال : سألته عن الرجل يمرّ بالمكان فيه العذرة ، فتهبّ الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه يصلّي فيه قبل أن يغسله ؟ قال : «نعم ، ينفضه ويصلّي فلا بأس»[٢].

وبقرينة النفض والتعبير بهبوب الريح يعرف أنّ المفروض كون العذرة يابسة ، فتدلّ الروايتان على عدم السراية مع الجفاف ، ولا ضير في ورودهما في خصوص العذرة ؛ لإمكان استفادة الحكم بإلغاء الخصوصية بالفهم العرفيّ ومناسبات الحكم والموضوع ، أو بضمّهما إلى رواياتٍ اُخرى واردةٍ في النجاسات الاُخرى ، على نحوٍ تستنتج القاعدة الكلّية من مجموعها.

ومن ذلك أيضاً : معتبرة محمّد بن مسلم ، عن أحدهما : في الرجل يمسّ أنفه في الصلاة فيرى دماً كيف يصنع ؟ أينصرف ؟ قال : «إن كان يابساً فليرمِ به ، ولا بأس»[٣].

التاسع : معتبرة عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى ، قال : سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله ، فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به ؟ قال : «إن كان دخل في صلاته فليمضِ ، فإن لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه ، إلّا أن يكون فيه أثر فيغسله ...»[٤].

فإنّها دلّت على جواز المضيّ في الصلاة مع الملاقاة المذكورة إذا لم يكن

---

(١) المصدر السابق : ٤٤٣، الحديث ٨.

(٢) المصدر السابق : الحديث ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٣٧، الباب ٢٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٣ : ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

في الثوب أثر، بناءً على رجوع الاستثناء «إلّا أن يكون فيه أثر فيغسله» إلى تمام ما تقدّمه بما في ذلك الأمر بالمضيّ وهو يقتضي عدم الانفعال مع الجفاف بعد ضمّ معلومية اشتراط الصلاة بالطهارة، وعدم كون النسيان مصحِّحاً للصلاة، خصوصاً مع ارتفاعه في الأثناء.

نعم، لو كان الاستثناء راجعاً إلى الأمر بالنضح فقط لكان الأمر بالمضيّ بقولٍ مطلقٍ مساوقاً للترخيص في استمرار الصلاة بالنجاسة تفادياً لقطعها، ولا يكون ذلك مفيداً في المقام.

العاشر: معتبرة عليّ بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن الفراش يصيبه الاحتلام كيف يصنع به ؟ قال: «اغسله، وإن لم تفعل فلا تنم عليه حتّى ييبس، فإن نمت عليه وأنت رطب الجسد فاغسل ما أصاب من جسدك...»[١].

وهذه الرواية تمتاز بالنظر إلى جفاف الملاقَىٰ والملاقي معاً، فتنيط عدم السراية بجفاف الأمرين معاً، وتدلّ على السراية مع رطوبة أحدهما.

ومن هنا قد يقال بأنّها معارضة بجملةٍ من الروايات المتقدّمة التي أناطت عدم السراية بكون النجس يابساً أو جافّاً؛ لأنّ مقتضى إطلاقها عدم السراية حينئذٍ حتّى مع رطوبة الملاقي، فلابدّ من الالتزام بتقييد ذلك بلحاظ مثل هذه الرواية.

وقد يقال بأنّه لا معارضة؛ لأنّ فرض الرطوبة المسرية في الملاقي مساوق لفرض رطوبة النجس، إذ تسري إليه الرطوبة، فلا يكون يابساً أو جافّاً ليشمله إطلاق ما دلّ على عدم السراية في تلك الروايات.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٣، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٩. وفيه «لا تنام» بدل «فلا تنم».

ولكنّ ظاهر تلك الروايات إناطة السراية وعدمها بكون النجس في نفسه رطباً أو يابساً أو جافّاً، أي بقطع النظر عن الملاقاة بحيث تكون الملاقاة ملاقاةً للرطب أو لليابس، على أنّ فرض الرطوبة المسرية في الملاقي لا يلزم منه خروج النجس عن كونه جافّاً، إذ لا يلزم انتقال الرطوبة بما هي مسرية إلى النجس، وما لم تنتقل كذلك لا يخرج عن كونه جافّاً.

نعم، يمكن أن ينزَّل ما في تلك الروايات على الارتكاز ويقال بأنّ إطلاقها لفرض الرطوبة في الملاقي ساقط؛ لمنافاته للارتكاز القاضي بكفاية الرطوبة في أحد المتلاقيين، والذي يشكّل ما يشبه القرينة المتّصلة على أنّ النظر في إناطة السراية بالرطوبة إلى ما هو المركوز.

وعلى أيٍّ حالٍ فقد يستشكل في حال هذه الرواية، ويقال بأنّها ربّما تعارض بصحيحة زرارة، قال: سألته عن الرجل يجنب في ثوبه أيتجفّف فيه من غسله؟ فقال: «نعم، لا بأس به، إلّا أن تكون النطفة فيه رطبة، فإن كانت جافّةً فلا بأس»[1]، لدلالتها على أنّه مع جفاف النطفة لا تسري النجاسة ولو مع رطوبة الملاقي.

وحمل نفي البأس في هذه الصحيحة على فرض عدم ملاقاة النطفة ليس عرفياً، وليس مناسباً للتفصيل بين فرض جفافها وعدمه، بل الأقرب من ذلك حمل ما ينافيها على التنزّه.

ولكنّ الصحيح: أنّ صحيحة زرارة معارضة بما لا يقبل الحمل على التنزّه، وهو معتبرة عمّار المعروفة في مطهّرية الشمس، إذ سأله[2] عن الشمس هل تطهّر

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٦، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٢) في المصدر: سُئل.

الأرض ؟ قال : «إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس، ثمّ يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة، وإن أصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطباً فلا تجوز الصلاة عليه حتّى ييبس، وإن كانت رجلك رطبةً وجبهتك رطبةً أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلِّ على ذلك الموضع حتّى ييبس، وإن كان غير (عين) الشمس أصابه حتّى ييبس فإنّه لا يجوز ذلك»[1].

فإنّ التعبير الذي ورد في ذيلها«فإنّه لا يجوز ذلك» يدلّ على عدم جواز الصلاة على الموضع القذر الجافّ إذا كان بدن الإنسان رطباً، وهذا التعبير غير قابلٍ للحمل على التنزّه، وبعد التعارض بين صحيحة زرارة وهذه المعتبرة لعمّار يرجع إلى الأدلّة الطولية، ومقتضاها دوران السراية مدار الرطوبة في أحد المتلاقيين.

وبذلك يتلخّص : أنّ الرطوبة في أحد المتلاقيين شرط في السراية، ولا فرق في رطوبة المنجِّس بين الرطوبة الأصلية للنجاسة التي تنجّس بها والرطوبة الطارئة، فاليد المتنجّسة بالبول لو جفّ ما عليها من بولٍ ثمّ أصابها الماء لكانت منجّسةً لما يلاقيها؛ لوجود الرطوبة، فيشمله إطلاق بعض ما تقدّم.

وأمّا ما ورد في مثل معتبرة حكم بن حكيم : أنّه سأل أبا عبد الله فقال له : أبولُ فلا اُصيب الماء، وقد أصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالحائط وبالتراب، ثمّ تعرق يدي فأمسح (فأمسّ) به وجهي أو بعض جسدي، أو يصيب ثوبي ؟ قال : «لا بأس به»[2] فهو ظاهر في عدم تنجيس المتنجّس، بضمّ ارتكاز

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤. وفيه : «أو جبهتك رطبة».

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٠١، الباب ٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وإن كان ملاقياً للميتة، لكنّ الأحوط غسل ملاقي ميّت الإنسان قبل الغسل وإن كانا جافّين(١).

كفاية مطلق الرطوبة في السراية، فيكون أجنبياً عن محلّ الكلام.

ولو سلِّمت دلالة الرواية على اشتراط وجود الرطوبة الأصلية فهي معارضة بما دلّ على كفاية رطوبة الملاقي ـ بالكسر ـ في السراية؛ لأنّها رطوبة متجدّدة، كما هو واضح، فلو قيل بالتساقط كان المرجع المطلقات الدالّة على السراية في المقام.

هذا كلّه في المقام الأوّل لإثبات أصل اشتراط الرطوبة في السراية.

وأمّا المقام الثاني في تحديد مقدار الرطوبة المعتبرة فيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

* * *

(١) ومنشأ ذلك اختصاص ميّت الإنسان بما يدلّ بإطلاقه أو ظهوره على الأمر بغسل الملاقي له مع عدم الرطوبة، ويتمثّل ذلك في مكاتبتين للحميري:

إحداهما: كتب إليه: روي لنا عن العالم أنّه سئل عن إمام قومٍ يصلّي بهم بعض صلاتهم، وحدثت عليه حادثة كيف يعمل مَنْ خَلْفَه؟ فقال: «يؤخَّر، ويتقدّم بعضهم ويتمّ صلاتهم، ويغتسل من مسّه».

التوقيع: «ليس على من مسّه إلّا غسل اليد، واذا لم تحدث حادثة تقطع الصلاة تمّم صلاته مع القوم»[١].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٢٩٦، الباب ٣ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٤.

والاُخرى : أنّه كتب إليه وروي عن العالم أنّ من مسّ ميّتاً بحرارته غسل يده ، ومن مسّه وقد برد فعليه الغسل ، وهذا الميّت في هذه الحال لا يكون إلّا بحرارته ، فالعمل في ذلك على ما هو ، ولعلّه ينحّيه بثيابه ولا يمسّه فكيف يجب عليه الغسل ؟ التوقيع : «إذا مسّه على (في) هذه الحال لم يكن عليه إلّا غسل يده»[1].

وأمّا مثل معتبرة إبراهيم بن ميمون[2] ومعتبرة الحلبي[3] فقد ورد فيهما الأمر بغسل ما أصاب الثوب من الميّت ، وهذا مختصّ بظاهره بفرض الرطوبة وسراية شيءٍ إلى الثوب من الميّت بالملاقاة ، فالمهمّ المكاتبتان السابقتان.

والكلام في تقييد إطلاقهما : تارةً يقع بلحاظ الارتكاز القاضي باشتراط الرطوبة في السراية.

واُخرى بلحاظ عموم «كلّ شيءٍ يابس ذكي»[4].

وثالثةً بلحاظ سائر الروايات المقيّدة المتقدّمة.

أمّا التقييد بلحاظ الارتكاز فيمكن أن يقال : إنّ الارتكاز لا يصلح أن يقيّد هذا الإطلاق ، وإن صلح لتقييد الإطلاق الوارد في غير ميّت الإنسان لا بدعوى : أنّ المسألة في ميّت الإنسان خلافية ، فلا ارتكاز لاشتراط الرطوبة ؛ لأنّ المدّعىٰ هو الارتكاز العرفيّ ، لا الفقهي.

ولا بدعوى : أنّ نجاسة الميّت بنفسها على خلاف الارتكاز ، فحين تجعل

---

(١) المصدر السابق : الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦١ ، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق : ٤٦٢ ، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ١ : ٣٥١ ، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٥.

النجاسة له خلافاً للارتكاز لا يأبىٰ العرف حينئذٍ عن أن تكون سراية النجاسة منه على نحو يختلف عمّا هو المألوف لديه ؛ لأنّ المدّعىٰ ارتكاز كبرى أنّ النجاسة لا تسري من القذر إلّا مع الرطوبة ، وكون الصغرى غير مألوفةٍ لا ينافي ارتكازية الكبرى وشمولها لها .

بل بدعوى : أنّ المرتكز كبروياً هو إناطة السراية بالرطوبة في ملاقاة الأشياء النجسة التي تكون قذارتها بلحاظ الجانب المادّي منها ، كالفضلات والدم والمنيّ ، ونحو ذلك .

وأمّا ما حكم بنجاسته لنكتةٍ معنويةٍ واستقذارٍ معنويٍّ فلا يوجد هذا الارتكاز بالنسبة إلى نحو السراية منه ، ومن ذلك ميّت الإنسان فإنّه لمّا كان غير مستقذرٍ عرفاً فالمفهوم من دليل نجاسته الشرعية أنّه بنكتةٍ معنويةٍ ، كنجاسة الكافر والمسكر ، وعليه فلا يشمله الارتكاز المذكور .

وأمّا التقييد بعموم «كلّ شيءٍ يابس ذكيّ» فقد يستشكل فيه بأنّ النسبة بين الدليلين العموم من وجه ، فلا موجب للتقييد .

ويمكن الالتزام بالتقييد ـ ولو نتيجةً ـ إمّاللالتزام بالتعارض والتساقط والرجوع إلى الأُصول النافية للسراية مع الجفاف . وإمّا للالتزام بتقدّم العامّ على إطلاق المكاتبتين ؛ لأنّ عمومه بالوضع وإطلاقهما بمقدمات الحكمة . وإمّا لدعوى حكومة العامّ ، فإنّه بوصفه دليلاً على اشتراط الرطوبة في السراية يكون ناظراً إلى أدلّة السراية ، كما هو شأنّ دليل الشرطية بالنسبة إلى دليل المشروط ، فيتقدّم عليها بالحكومة بملاك النظر .

ولا يتوهّم : أنّ العامّ حاكم على أدلّة السراية بملاك التصرّف في عقد الوضع ، باعتبار أنّه ينزّل اليابس منزلة الذكيّ الطاهر ، فيخرج بذلك تنزيلاً عن موضوع دليل السراية ؛ لأنّ هذا يندفع : بأنّ دليل السراية المتمسّك بإطلاقه في

المقام لصورة الجفاف لم يؤخذ في موضوعه عنوان ملاقاة النجس، بل ملاقاة الميّت، غاية الأمر أنّه يعلم بأنّ الأمر بغسل الملاقي إنّما هو لنجاسة الميّت، فيكون بنفسه دليلاً على نجاسة الميّت، لا أنّه مشروط بنجاسته لتتمّ الحكومة المذكورة.

وعلى أيّ حالٍ فقد تقدّم[1] أنّ رواية عبد الله بن بكير لم تتمّ سنداً، فلا مجال للتقييد بها.

وأمّا التقييد بالروايات الخاصّة المتقدّمة فهو غير ممكنٍ بعد ورودها في مورد الملاقاة مع نجاساتٍ اُخرى غير ميّت الإنسان، وعدم اقتضاء الارتكاز التعدّي كما عرفت، وعلى هذا فتحصيل المقيّد لإطلاق المكاتبتين مشكل.

اللهمّ إلّا أن نتمسّك بمعتبرة إبراهيم بن ميمون، ومعتبرة الصفّار، فقد جاء في الاُولى: «وإن كان لم يغسَّل فاغسل ما أصاب ثوبك منه، يعني إذا برد الميّت»، فإنّ هذه الرواية قد فرض فيها وجود الرطوبة بقرينة قوله: «ما أصاب ثوبك منه»، ومع هذا حكم بعدم وجوب الغسل قبل أن يبرد الميّت، وهذا دليل على طهارة الميّت حينئذٍ، وأنّ نجاسته منوطة ببرودته كما هو قول جماعةٍ[2] من الفقهاء، وحيث إنّ المكاتبة موردها الملاقاة حين الموت أو عقيبه مباشرةً ـ وذلك يكون في الغالب قبل برد الميّت ـ فيحمل الغسل فيها على التنزّه والاستحباب.

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٥٩.

(٢) نهاية الإحكام ١: ١٧٣، والدروس الشرعيّة ١: ١١٧، مدارك الأحكام ٢: ٢٧١. وراجع الحدائق الناضرة ٣: ٣٣٥.

ولكنّ هذا البيان يتوقّف على أن تكون الجملة الأخيرة في رواية ابن ميمون من كلام الإمام ، مع قوّة احتمال أن تكون تفسيراً من الراوي، كما يناسبه كلمة «يعني»، ومع الإجمال من هذه الناحية يسقط هذا التقريب.

وأمّا معتبرة الصفّار فقد جاء فيها: أنّه كتب إليه : رجل أصاب يديه وبدنه ثوب الميّت الذي يلي جلده قبل أن يغسّل، هل يجب غسل يديه أو بدنه ؟ فوقَّع: «إذا أصاب بدنك جسد الميّت قبل أن يغسّل فقد يجب عليك الغسل»[(١)].

وموضع الاستدلال قوله : «فقد يجب عليك الغسل»، فإنّه: إن أُريد الغَسل ـ بفتح الغين ـ فهو يدلّ على أنّ السراية ليست ثابتةً مطلقاً، بقرينة «قد»، فإمّا أن يكون عدم السراية في صورة الجفاف، أو في صورة حرارة الميّت. وعلى الأوّل يثبت المقيّد المطلوب، وعلى الثاني تكون منافيةً أيضاً مع المكاتبة؛ لورودها في حالةٍ يكون الغالب فيها حرارة الميّت.

وإن أُريد الغُسل ـ بضمّ الغين ـ فحيث إنّ السائل كان يسأل عن الغَسل ـ بالفتح ـ فعدول الإمام عن الحيثية المسؤول عنها، وبيانه أنّ مسّ نفس الجسد قد يوجب الغُسل ـ بالضمّ ـ يكون ظاهراً عرفاً في نفي الغَسل ـ بالفتح ـ، وأنّه بصدد تنبيه السائل على خطئه في احتمال كون ملاقاة ثوب الميّت مؤثّرة، وفي احتماله أن يكون الأثر هو غسل الملاقي، إذ لو لم يكن العدول إشعاراً بهذا المعنى لمَا تطابق الجواب مع السؤال، ولبقي منظور السائل بلا جواب، وهو خلاف الظاهر.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ سند المكاتبتين غير واضحٍ وإن كان لا يبعد

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٢٩٧، الباب ٤ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١.

تماميته[١]، ودلالتها غير واضحةٍ في نفسها؛ لإمكان المناقشة في دلالة الأُولى بلحاظ ما ورد في ذيلها من قوله: «وإذا لم تحدث حادثة تقطع الصلاة تمّم صلاته مع القوم»، فإنّ الترخيص في إتمام الصلاة، مع أنّ النجاسة من المركوز متشرّعياً مانعيتها في الأفعال والأكوان معاً: إمّا أن يكون تخصيصاً في مانعيتها في الأكوان مع حمل الترخيص على فرض غسل اليد، وإمّا أن يكون قرينةً على حمل الغسل على التنزّه، وإن لم يكن الثاني هو الأقرب بضمّ الارتكاز المشار إليه فلا أقلّ من الإجمال.

وإمكان المناقشة في دلالة الثانية: بأنّ ظاهر التقابل بين غسل اليد والغسل في صدرها أنّ الوظيفة: إمّا هذا، أو ذاك، مع أنّه على فرض النجاسة يجتمع

---

(١) قد يقال بعدم تمامية سند المكاتبتين؛ لأنّهما وردتا في الاحتجاج (٢: ٥٦٤ ـ ٥٦٥، الحديث ٣٥٤)، وطريقه إليهما مجهول؛ لأنّه لم يذكره، ووردتا في الغيبة، وسند الشيخ إلى مكاتبات الحميري هو: «أخبرنا جماعة عن أبي الحسن محمّد بن أحمد بن داود القمّي، قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي، وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح على ظهر كتابٍ فيه جوابات ومسائل..». كتاب الغيبة: ٣٧٥.

وهذا السند غير تامٍّ؛ لأنّه لا يعلم أنّ الشهادة بأنّ أجوبة المكاتبات بإملاء الحسين بن روح صادرة من محمّد بن أحمد بن داود ـ الذي هو ثقة ـ أم من أحمد بن إبراهيم النوبختي، المجهول، ولذا ذكر السيد الأُستاذ دام ظلّه: أنّ سندهما غير واضح، إلّا أنّه تمّمه باعتبار قول الشيخ في الغيبة (٣٧٤): «وقال ابن نوح: أول من حدّثنا بهذا التوقيع أبو الحسين محمّد بن عليّ بن تمام، وذكر: أنّه كتبه من ظهر الدرج الذي عند أبي الحسن بن داود، فلمّا قدم أبو الحسن بن داود قرأته عليه. وذكر: أنّ هذا الدرج بعينه كتب به أهل قم إلى الشيخ أبي القاسم وفيه مسائل، فأجابهم على ظهره بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي، وحصل الدرج عند أبي الحسن بن داود»، ولا يأتي في هذه العبارة الإشكال السابق.

وكذا لا ينجس إذا كان فيهما أو في أحدهما رطوبة غير مسرية[١].

الأمران عند الملاقاة بعد البرودة، فهذا التقابل يصلح أن يكون قرينةً على أنّ غسل اليد لوحظ بما هو مرتبة من الغسل، والمنظور في كلٍّ من الوظيفتين التنزّه عن حالةٍ معنوية، غاية الأمر أنّ هذا التنزّه بعد البرودة يكون بالغسل، وقبلها يكون بغسل موضع الإصابة.

وبكلمةٍ اُخرى: أنّه لابدّ إمّا من رفع اليد عن ظهور غسل اليد في التطهير من الخبث، أو عن ظهور الكلام في التقابل واختصاص كلٍّ من الحالتين بوظيفةٍ معيّنة، ويكفي عدم الترجيح أيضاً في إسقاط الاستدلال لحصول الإجمال حينئذٍ.

* * *

(١) هذا هو المقام الثاني الذي أشرنا إليه، وهو في تحديد مقدار الرطوبة المشترطة في السراية؛ لأنّها: تارةً تكون بمرتبةٍ تعتبر نداوةً عَرَضية، وليست جرماً مستقلّاً، ولا قابلةً للانتقال.

واُخرى تكون بمرتبةٍ تعتبر نداوةً عَرَضية عرفاً، ولكنّها قابلة للانتقال بالملاقاة، فإنّ انتقال العرض العرفيّ معقول وإن امتنع انتقال العرض الحقيقي.

وثالثةً: تكون بمرتبةٍ يصدق عليها أنّها ماء وجرم مستقلّ على نحوٍ يكون موضوعاً مستقلّاً للملاقاة، وليس عرضاً عرفياً للجسم المرطوب.

والمتيقّن من الرطوبة الكفيلة بالسريان المرتبة الثالثة، وأمّا ما قبلها فمحلّ الإشكال.

وتحقيقه: أنّه إن لوحظ الارتكاز بوصفه مقيّداً للمطلقات فلابدّ من تحديد ما هو المرتكز وتحليل جذوره، فهل يقوم هذا الارتكاز العرفيّ على أساس أنّ العرف يرى أنّ المنجّس هو الرطوبة دائماً لا الجسم المرطوب، أو على أساس أنّ

المنجّس هو الجسم المرطوب، ولكنّ القذارة عرفاً سنخ صفةٍ لا تنتقل إلّا بالتبع، فلابدّ من حاملٍ لها وهو الرطوبة، أو على أساس أنّ المنجّس هو الجسم، وأنّ دَخْل الرطوبة إنّما هو باعتبار تأثيرها في شدة نجاسة الشيء الموجبة لصلاحيته للتنجيس، فالنجس الجافّ أخفّ نجاسةً، وبهذه النكتة عبّر عنه بأنّه ذكيّ فلا يكون منجِّساً؟

فعلىٰ الأوّل تختصّ الرطوبة المعتبرة بالمرتبة الثالثة، إذ غيرها ليس شيئاً مستقلّاً وجرماً عرفاً لكي يكون قذراً في نفسه، وبالتالي مقذّراً.

وعلى الثاني قد يكتفى بالمرتبة الثانية فضلاً عن الثالثة دون الأُولى؛ لأنّ المرطوب بالرطوبة من المرتبة الأُولى لا يسري منه شيء بالملاقاة لتسري القذارة بتبعه، بخلاف المرطوب بالرطوبة من المرتبة الثانية والثالثة.

وعلى الثالث تكون للقذارة مراتب تبعاً لجفاف الجسم القذر أو درجة رطوبته، فلابدّ أن يعيّن أيّ مرتبةٍ من تلك المراتب تكون منجّسة.

وكيف كان فلا إشكال في عدم صحّة الأساس الأوّل، والمنبّه على ذلك قبول العرف تنجيس الجامد للملاقي الرطب، ولعلّ هذا المنبّه نفسه يُبعّد الأساس الثاني أيضاً؛ لأنّ الملاقي المرطوب للقذر اليابس تنتقل منه الرطوبة إلى القذر، لا العكس، فلا حامل للقذارة المنقولة من القذر إلى ملاقيه، فالأقرب هو الأساس الثالث، وهو يفترض مراتب للقذارة.

ولا ينبغي الاستشكال في اقتضاء الارتكاز خروج حالة اليبوسة وحالة الرطوبة من الدرجة الأُولى عن صلاحية التنجيس عرفاً، وفي اقتضائه صلاحية المرتبة الثالثة من الرطوبة للتنجيس.

وأمّا المرتبة الثانية فلا ارتكاز بالنسبة إليها على سراية النجاسة، ولا على عدم السراية، وهذا يكفي للتمسّك بالمطلقات حينئذٍ.

نعم، لو كان الارتكاز مجملاً ومردّداً لسرىٰ الإجمال إلى الإطلاقات؛ لأنّه بحكم القرينة المتّصلة.

وإن لوحظت الروايات الخاصّة المقيّدة للإطلاقات فمن الصعب تحصيل إطلاقٍ في المقيّد يقتضي حصر المطلقات بالمرتبة الثالثة من الرطوبة؛ لأنّ عنوان الرطوبة والأثر يصدق على المرتبة الثانية، وعنوان الجافّ واليابس لا ينطبق عليها، فالمرتبة الثانية إذن غير مشمولةٍ للمقيّد، فتبقى تحت المطلقات الأولية. بل إنّ المقيّدات نفسها تقتضي الانفعال مع الرطوبة، وإطلاقه يشمل المرتبة الثانية.

بل قد يدّعىٰ شمول المطلقات الأوّلية والمقيّدات بالرطوبة للرطوبة من المرتبة الأُولى أيضاً، ولكنّ الظاهر عدم السراية في هذه المرتبة؛ لأنّ في روايات الباب ما ينيط السراية بوجود أثر النجس في الملاقي، كما في معتبرة عليّ بن جعفر المتقدّمة[1] في إصابة الخنزير للثوب، وهذا لا يتصوّر إلّا في الرطوبة من المرتبتين الأخيرتين.

هذا، مضافاً إلى شواهد أُخرى في الروايات أيضاً، وإلى الارتكاز العرفيّ الذي ينيط السراية بالرطوبة المقابلة للجفاف بمعناه الشامل للمرتبة الأُولى من الرطوبة، لا بالرطوبة المقابلة لليبوسة المتقوّمة بعدم الرطوبة بمراتبها الثلاث. وعليه فالأقرب اشتراط السراية بالرطوبة المسرية القابلة للانتقال، سواء صدق عليها عنوان الماء، أو لا.

ولكن قد يستشكل في ذلك بلحاظ رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى قال: سألته عن رجلٍ مرّ بمكانٍ قد رُشَّ فيه خمر قد شربته الأرض

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٢، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٥. وتقدّمت في الصفحة ١٦١ أيضاً.

وبقي نداوته أيصلّي فيه ؟ قال : «إن أصاب مكاناً غيره فليصلِّ فيه، وإن لم يصب فليصلِّ ولا بأس»[١].

فإنّ الترخيص في الصلاة على ذلك المكان مع عدم الأمر بغسله، أو وضع ما يمنع الملاقاة يدلّ على عدم سراية النجاسة منه إلى المصلّي بالملاقاة، مع أنّ نداوة الخمر فيه، ومقتضى إطلاقه الشمول للمرتبة الثانية من الرطوبة.

نعم، لا يشمل المرتبة الثالثة؛ لأنّ فرضها فرض وجود الخمر في المكان، وهو خلف قوله : «قد شربته الأرض»، فتكون هذه الرواية دالّةً بإطلاقها على عدم كفاية المرتبة الثانية من الرطوبة في السراية، فلابدّ من ملاحظة نسبتها إلى ما يفرض دلالته بالإطلاق على كفاية المرتبة الثانية، فقد توقع المعارضة بين إطلاق هذه الرواية للمرتبة الثانية وإطلاق ما دلّ على إناطة السراية بالأثر ونحوه لتلك المرتبة، وبعد التساقط يرجع إلى المطلق الفوقانيّ الدالّ على السراية مطلقاً.

ولكنّ الإنصاف : أنّ هذه الرواية قد يدّعىٰ الإطلاق فيها للمرتبة الثالثة أيضاً، حيث إنّ شرب الأرض للخمر لا ينافي بقاء أجزاءٍ ضئيلةٍ منه، وعليه فهي ظاهرة في طهارة الخمر، وتكون أجنبيةً عن محلّ الكلام. هذا، مضافاً إلى ضعف سند الرواية[٢].

بقيت هنا اُمور :

منها : أنّ السيّد الاُستاذ ـ دام ظلّه ـ اختار هنا : أنّ الرطوبة المعتبرة في السراية هي ما يصدق عليها عنوان الماء[٣]، وهذا يعني اعتبار المرتبة الثالثة.

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٥، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٢) لأنّ في سندها عبد الله بن الحسن، وهو لم يثبت توثيقه.

(٣) التنقيح ٢ : ١٩٨.

كما أنّه يختار أنّ المائع يتنجّس وينجّس إذا تنجّس، بدون تفصيلٍ بين المتنجّس الأوّل وغيره[١] ولكنّه في المتنجّس الجامد يحتمل الفرق بين المتنجّس الأوّل والمتنجّس الثاني، فالأول ينجّس جزماً، وأمّا الثاني فتنجيسه عنده محلّ إشكال[٢].

ومن هنا اتّجه السؤال: بأنّ المتنجِّس الثاني الذي قد لا يكون منجّساً لملاقيه ما هو؟ هل هو المتنجِّس الثاني الواجد لرطوبةٍ يصدق عليها أنّها ماء، أو غير الواجد لمثل هذه الرطوبة؟

أمّا الواجد فالملاقي له يكون ملاقياً للرطوبة أيضاً، فإنّها ما دامت بنحوٍ يصدق عليها أنّها ماء تعتبر جرماً متميّزاً، وتصدق الملاقاة بالنسبة إليها، وحيث إنّ تنجّس المائع وتنجيسه مجزوم به مطلقاً فلابدّ من الجزم حينئذٍ بتنجّس الملاقي في المقام، ولا يبقى فرق بين ملاقي المتنجّس الأوّل وملاقي المتنجّس الثاني.

وأمّا غير الواجد فهو لا ينجّس جزماً، بناءً على ما اختاره من إناطة السراية بالرطوبة التي يصدق عليها عنوان الماء، فلا يتصوّر موضع الاستشكال.

ومنها: أنّ ما ذهب إليه جماعة من الأعلام[٣] من إناطة السراية بالمرتبة الثالثة يلزم منه بعض النتائج الغريبة؛ لأنّنا نتساءل: هل المنجِّس نفس الرطوبة، أو الجسم المرطوب؟

أمّا الأوّل فهو غريب، وعلى خلاف المنساق من كلمات الفقهاء من: أنّ الرطوبة شرط في السراية، لا أنّها هي موضوع التنجيس، ومن النصوص الآمرة بالغسل عند ملاقاة الشيء[٤]، الظاهرة في سراية النجاسة من الجسم نفسه،

---

(١) و (٢) التنقيح ٢: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٣) التنقيح ٢: ١٩٨، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٦٧.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤١٥، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

لا من رطوبته.

وأمّا الثاني فكيف يتعقّل مع أنّ الجسم المرطوب إذا كان واجداً للرطوبة من المرتبة الثالثة فهي تشكّل طبقةً ذات جرمٍ متميّز، ويكون ملاقاتها والانفعال بها قبل ملاقاة الجسم دائماً، وإذا لم يكن واجداً للرطوبة من المرتبة الثالثة فلا سراية بحسب الفرض، ومثل هذا التحليل للنتائج يشهد لعدم إناطة السراية بالمرتبة الثالثة، وكفاية المرتبة الثانية ؟ !

ومنها: أنّ المقصود من كفاية الرطوبة من الدرجة الثانية في السراية: أنّ الجسم النجس أو المتنجّس إذا لاقى غيره نجّسه بشرط وجود الرطوبة ولو من المرتبة الثانية، وهذا يعني أنّ المرتبة الثانية من الرطوبة تكفي لتحقيق شرط تنجيس الجسم النجس لملاقيه، لا أنّها هي المنجّسة، فإنّها عَرَض عرفاً، ولا يعقل عرفاً كون العرض قذراً ومقذّراً.

وعلى هذا فإذا فرض أنّه سرت الرطوبة من المرتبة الثانية من الجسم النجس إلى الجسم الطاهر من دون ملاقاةٍ بين الجسمين ـ كما في المناطق المجاورة للبالوعة وللأماكن المرطوبة ـ ففي مثل ذلك لا وجه للقول بنجاسة الأطراف؛ لأنّ الرطوبة وإن سرت ولكنّ الملاقاة مع النجس لم تتحقّق.

وبذلك ظهر ما في كلام السيّد الحكيم في المستمسك، حيث إنّه بعد أن استظهر اشتراط الرطوبة من المرتبة الثالثة فرّع على ذلك بأنّه منه يعلم عدم نجاسة الجدران عندما تسري إليها الرطوبة من البالوعة[1]، فإنّ هذا التفريع في غير محلّه، إذ حتّى إذا قيل بكفاية الرطوبة من المرتبة الثانية لا يترتّب على ذلك نجاسة الجدران المذكورة.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

ثمّ إن كان الملاقي للنجس أو المتنجِّس مائعاً تنجّس كلّه، كالماء القليل المطلق، والمضاف مطلقاً، والدهن المائع، ونحوه من المائعات[١].

---

(١) لا إشكال في اختلاف المائعات عن الجوامد في التنجّس، فإذا لاقى النجس شيئاً جامداً برطوبةٍ لم يتنجّس منه إلّا الجزء الملاقي، بينما المائع يتنجّس كلّه بملاقاة النجس لجزءٍ منه.

والكلام في تخريج هذه التفرقة بين البابين: تارةً بلحاظ الدليل الأوَّلي على الانفعال، وأُخرى بلحاظ الروايات الخاصّة الواردة في المائعات، كالسمن والدهن والزيت ونحوها.

أمّا بالنسبة إلى الدليل الأوّلي: فتارةً يطبّق هذا الدليل على المائعات لإثبات نجاستها كلّها بالملاقاة، مع الاستعانة في ذلك بالارتكاز العرفيّ القاضي بالتفرقة بين البابين.

وأُخرى يراد استفادة هذا التفريق بين البابين من نفس دليل الانفعال، بقطع النظر عن الارتكاز.

فلنتكلّم في التقريبات التي تحاول استفادة الفرق من نفس دليل الانفعال، فإن لم يتمّ شيء منها استعنَّا بالرجوع إلى الارتكاز العرفي، باعتباره قرينةً على التصرّف في مدلول الدليل بالنسبة لخصوص المائعات.

التقريب الأوّل: أنّ المائع يعتبر كلّه شيئاً واحداً عرفاً، فينجس كلّه بالملاقاة، وهذا بخلاف الجامد، فكأنّ الفارق بين البابين ناجم عن كون عنوان الملاقي ينطبق في باب المائع على كلّ المائع من أجل الوحدة المذكورة، بينما لا يصدق في الجامد إلّا على خصوص الجزء الملاقي؛ لأنّ كلّ جزءٍ منه يعتبر شيئاً مستقلّاً.

نعم، لو فرضنا المائع بنحوٍ لا يعتبر واحداً عرفاً كما في الماءين المختلفين بالسطح فالسافل حينئذٍ غير العالي؛ ولهذا لا نلتزم بسراية النجاسة إلى العالي لو لاقت النجاسة مع السافل.

وهذا التقريب لا يخلو من غموضٍ وتأرجُح، فهل يراد به الاستعانة بالارتكاز في مقام تطبيق الدليل، أو دعوى التفرقة بلحاظ حاق الدليل بدون ضمّ الارتكاز؟

فحين يقال: إنّ عنوان الملاقي في المائعات ينطبق على تمام المائع ـ بخلاف الجوامد ـ إن قصد بذلك أنّ عنوان الملاقي لغةً ـ وبقطع النظر عن عالم أدلّة الانفعال بالملاقاة ـ يقال على تمام المائع، ولا يقال على تمام الجامد، فهذا يعني تطبيق حاقّ الدليل بلا ضمّ الارتكاز.

ولكنّ مثل هذه الدعوى غريبة في بابها، إذ لا إشكال في أنّ عنوان الملاقي بالحقيقة لا ينطبق على الكلّ، لا في الجامد ولا في المائعات، وإنّما ينطبق على الجزء الملاقي خاصّة. وأمّا بلحاظ النظر المسامحيّ والعنائيّ فيطلق عنوان الملاقي على تمام الجسم، مائعاً كان أو جامداً، فيقال مثلاً: لاقت يدي ثوبك.

نعم، لو اُعمل النظر العنائيّ في تطبيق عنوان الملاقي على المائع، والنظر الدقيق في تطبيقه على الجامد تمّت التفرقة. ولكنّ هذا لا وجه له إلّا بتحكيم الارتكاز على دليل الانفعال، وبذلك يرجع هذا التقريب إلى تحكيم الارتكاز، ولا يعود تفسيراً للتفرقة على أساس حاقّ دليل الانفعال.

وبما ذكرناه ظهر الحال في ما هو ظاهر كلام السيّد الاُستاذ دام ظلّه[1]، إذ أفاد أنّ الوجه في تنجّس كلّ المائع بالملاقاة وحدته، وأمّا الجامد: فإن كانت الرطوبة

---

(١) التنقيح ٢: ١٩٩ ـ ٢٠١.

المسرية مختصّةً بموضع الملاقاة منه فعدم سراية النجاسة إلى سائر أجزاء الجسم واضح ؛ لأنّ السراية فرع الرطوبة المسرية . وإن كان الجسم كلّه مرطوباً برطوبةٍ مسريةٍ فلا تسري النجاسة أيضاً ؛ لأنّ الظاهر أنّ الاتّصال بما أنّه كذلك لا يكفي في الحكم بالنجاسة ، وإنّما الموضوع للحكم بها الإصابة والملاقاة ، وإصابة النجس مختصّة بجزءٍ من الجامد وغير متحقّقةٍ في الجميع .

ونلاحظ : أنّ هذا البيان لم يبرز وجهاً للفرق بين المائع والجامد يفسَّر على أساسه كون المائع شيئاً واحداً يطبّق عنوان الملاقي على تمامه ، بينما لا يطبق في الجامد إلّا على الجزء المماسّ مباشرةً .

فبالنسبة إلى الجامد المرطوب كلّه : تارةً يتساءل أنّه لماذا لم ينجس كلّه بنفس إصابة النجاسة لجزء منه ؟

وأُخرى يتساءل لماذا لم تسرِ النجاسة من جزءٍ منه إلى جزءٍ آخر بالاتّصال ؟

والبيان المذكور إنّما نظر إلى الجواب على التساؤل الثاني ، ولم يجب على التساؤل الأوّل بإبراز فرقٍ بين المائع والجامد من هذه الناحية .

التقريب الثاني : أنّ ملاقاة النجس لا توجب إلّا نجاسة الجزء الملاقي ، غير أنّ هذا الجزء في الجامد يكون ساكناً فلا تسري منه النجاسة إلى غيره إلّا بعناية ، بخلافه في المائع ؛ لأنّ أجزاء المائع سيّالة متغلغلة فالجزء المتنجّس منه يسري ويتوزّع في المائع فينجس كلّه .

وهذا التقريب لو تمّ لاستغنى عن ضمّ الارتكاز ، ولكنّه لا يفي بتفسير المقصود ؛ لأنّ اللازم منه كون سراية النجاسة في المائع تدريجية ، مع أنّ المقصود إثبات نجاسة المائع في آنٍ واحد ، وستأتي تتمّة الكلام عن ذلك .

التقريب الثالث : أن يقال : إنّ دليل الانفعال في الجوامد والمائعات على

نحوٍ واحدٍ لا يدلّ إلّا على نجاسة الجزء الملاقي فقط، ولكنّ نجاسة الجزء الملاقي في المائع تستدعي نجاسة الأجزاء الاُخرى أيضاً دفعةً واحدة؛ لأنّها كلّها متلاقية مع وجدان الرطوبة، وهذا بخلاف أجزاء الجامد فإنّها وإن كانت متلاقيةً ولكن بدون رطوبة.

وهذا التقريب يفسّر نجاسة جميع أجزاء المائع في وقتٍ واحد، ولكن مع فرض الطولية في المرتبة، وبذلك يسلم من الاعتراض الذي اتّجه على التقريب السابق.

ولكن أورد عليه المحقّق الهمداني [1]: بأنّه مبنيّ على إمكان الجزء الذي لا يتجزّأ، وإلّا لم يتمَّ هذا التقريب بدون ضمِّ الارتكاز؛ لأنّ الجزء الملاقي للنجس بنفسه قابل للتجزئة إلى جزءين أحدهما أقرب إلى النجس من الآخر، فهل الآخر ينجس بنفس النجس أو بملاقاته للجزء الأوّل؟

فعلىٰ الأوّل كان معناه الرجوع إلى الارتكاز في توسيع نطاق السراية، فليرجع إليه ابتداءً.

وعلى الثاني ننقل الكلام إلى الجزء الأوّل من الجزءين، فإنّه بدوره ينقسم إلى جزءين أيضاً، وهكذا...

وهذا الاعتراض يمكن الجواب عليه: بأنّ عدم انتهاء التقسيم إلى جزءٍ لا يمكن أن يتجزّأ فلسفياً وواقعياً لا يعني عدم انتهائه إلى جزءٍ لا يمكن أن يتجزّأ بما هو قابل للنجاسة عرفاً، فالجزء الذي يتحمّل النجاسة ويقبل سرايتها ينتهي إلى ما لا يقبل التجزئة، بمعنى أنّ أجزاءه إذا لوحظت مستقلّةً لم تقبل النجاسة؛ لعدم كونها أجراماً في نظر العرف، كما هو الحال في ذرّات البخار مثلاً، ومن هنا

---

(١) مصباح الفقيه ١: ٩٢ ـ ٩٣.

قيل بأنّ البخار لا يمكن أن يتنجّس.

وعليه فيمكن لصاحب التقريب المذكور أن يقول: بأنّ الذي يتنجّس بالنجس مباشرةً هو الجزء الصغير الذي يتحمّل النجاسة، ولا يقبل الانقسام إلى جزءين يتحمّلان النجاسة بالانفراد.

نعم، قد أورد المحقّق الهمداني [1] اعتراضاً آخر على التقريب المذكور، حاصله: أنّ الذي يتنجّس ـ حتّى على فرض إمكان الجزء الذي لا يتجزّأ ـ هو سطحه الملاقي للنجس، والجزء الثاني إنّما يلاقي السطح الآخر من ذلك الجزء، وتنجّسه فرع سراية النجاسة إلى ذلك السطح، وهو بلا موجبٍ بدون ضمِّ الارتكاز، ومعه لا حاجة إلى هذه العناية، بل لماذا لا نعمل من أول الأمر الارتكاز في دليل الانفعال لتطبيقه على المائع كلّه؟

وهذا الاعتراض بالمقدار الذي يرتبط بردّ التقريب المذكور صحيح، إلّا أنّ ما فرَّعه عليه ـ بأنّه لو اُريد إعمال الارتكاز فلنعمله بنحوٍ نثبت بنفس الملاقاة نجاسةً مستوعبةً للمائع كلّه ـ محلّ نظر؛ لأنّ تحكيم الارتكاز بنحوٍ ينتج توسعة النجاسة الحاصلة من الملاقاة وشمولها للجزء الأوّل بكلا سطحيه، أو للمائع بتمام أجزائه ليس جزافاً، بل لابدّ في تعيّن أحد الأمرين من ملاحظة المناسبات الارتكازية والعرفية لنجد مقدار اقتضائها، ولا يبعد أنّ المناسبات العرفية تقتضي الأوّل؛ لأنّ سراية القذارة الحكمية ليست في نظر العرف أمراً تعبّدياً، بل هي بلحاظ سراية أثر القذارة إلى الملاقي، كما هو الحال في القذارات العرفية.

وبهذا الاعتبار اشترطنا الرطوبة في السراية ارتكازاً، وحيث إنّ أثر القذر الملاقي لا معنى لسرايته إلى الجزء الثاني من المائع إلّا بتوسّط الجزء الأوّل؛

---

(١) مصباح الفقيه ١: ٩٣ ـ ٩٤.

لعدم تعقّل الطفرة عرفاً فلابدّ أن نفهم السراية على ضوء هذه العناية، ومقتضاه تدرّج النجاسة السارية، وكون وصولها إلى كلّ جزءٍ في طول وصولها إلى الجزء الأسبق.

ومن شواهد اقتضاء الارتكاز العرفي لذلك: ما نجده من اختلاف مراتب الاستقذار العرفي، بلحاظ مدى قرب الجزء المائع إلى الملاقي النجس، فكلّما كان أبعد يُرى أمره أهون، وليس ذلك إلّا لارتكازية أنّ السراية إلى الأبعد بتوسّط الأقرب، فكأنّه تنجّس مع الواسطة.

وبذلك اتّضح أنّ التطبيق الدقيق لدليل الانفعال لا يقتضي التفرقة بين الجوامد والمائعات، وإنّما تقوم التفرقة على أساس تحكيم الارتكاز العرفيّ في دليل الانفعال، فقد يتمّ التقريب الثالث بعد إعمال تلك العناية الارتكازية.

ولكن قد يقال: إنّ التقريب الثالث لا يمكن تتميمه بإعمال الارتكاز العرفيّ المذكور؛ لأنّ سراية القذارة إذا كانت في المرتكز العرفيّ بلحاظ سراية الأثر، وسراية الأثر أمر تدريجيّ في الأجزاء لاستحالة الطفرة فهذا يتطلّب التدرّج الزمانيّ، لا الرتبيّ فقط، ولا يناسب مع نجاسة جميع المائع في آنٍ واحد، فالتحليل الارتكازي المذكور يناسب التقريب الثاني.

وقد تكون ضآلة الزمان الذي يتطلّبه سريان الأثر وعدم إمكان ضبطه عادةً حكمةً لاستقرار الارتكاز العرفيّ في باب المائعات على البناء على نجاسة المائع وقذارته بالملاقاة دفعةً واحدة، وإعمال مثل هذه الحكمة لا يجعل الحكم بالسراية تعبّدياً بحتاً، كما هو واضح.

هذا كلّه في تطبيق دليل الانفعال في المائعات. وأمّا تطبيقه في الجامد فمقتضى الجمود على العنوان المأخوذ فيه تطبيق عنوان الملاقي على الجزء خاصّةً فلا تسري النجاسة إلى سائر الأجزاء، ولا يوجد ارتكاز عرفيّ للسراية

هنا ليحكم على الدليل ويؤخذ قرينةً على تطبيق عنوان الملاقي على الجسم الجامد كلّه، كما كان الحال في المائعات، وعليه فلا موجب لاستفادة نجاسة ما عدا الجزء الملاقي.

وهذا فيما إذا لم تكن الأجزاء الأُخرى مرطوبةً برطوبةٍ مسريةٍ في غاية الوضوح، وكذلك إذا كانت فيها رطوبة ولكن يفصل بينها وبين الجزء الملاقي منطقة جافّة، إذ لو قيل بنجاسة سائر الأجزاء المرطوبة: فإن كان كذلك في ضمن نجاسة الجسم بتمامه بما فيه المنطقة الجافّة فهذا خلف اشتراط الرطوبة في السراية، وإن كان ذلك مع الحكم بطهارة المنطقة الجافّة فهذا معناه طفرة النجاسة، وهو علىٰ خلاف المرتكز العرفيّ جزماً.

وأمّا إذا كان الجسم كلّه رطباً برطوبةٍ مسريةٍ فقد يتوهّم تطبيق عنوان الملاقي عليه بتمامه، وحينئذٍ يقتضي دليل الانفعال نجاسته كلّه.

ولكنّك عرفت أنّ مقتضى النظر المطابق للواقع في مقام تطبيق الدليل تطبيق عنوان الملاقي على الجزء الذي أصابته النجاسة خاصّة، وإنّما توسّعنا في باب المائعات لقرينة الارتكاز، ولا ارتكاز كذلك في باب الجوامد إن لم يكن الارتكاز على خلافه، فلا موجب للتوسّع، بل لا ينجس سوى الجزء الملاقي.

ولكنّ هنا شبهةً قد تثار في هذا الفرض لإثبات تنجّس تمام الأجزاء بنفس دليل الانفعال؛ وذلك من باب السراية بالوسائط، ويمكن تقريب الشبهة بأحد بيانين:

الأوّل: ما أفاده السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من: أنّ النجس الملاقي لجزءٍ من الجامد سوف ينجّسه، وهذا الجزء باعتباره مرطوباً وملاقياً للجزء الثاني

---

(١) التنقيح ٢: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

المرطوب أيضاً فتسري النجاسة منه إليه، وكذلك الأمر في الثالث، وهكذا...

وقد أجاب السيّد الأُستاذ على هذا البيان بجوابٍ يتأرجح بين دعويين، حيث إنّه في صدر التقريب كأنّه يريد التمييز والتفرقة بين عنواني الملاقاة والاتّصال بين الأجزاء، وأنّ ما هو موضوع الحكم بالسراية الملاقاة، وهي غير حاصلةٍ إلّا بلحاظ الجزء المماسّ للنجس. وأمّا الاتّصال الثابت في ما بين الأجزاء نفسها فهو ليس بموضوعٍ للسراية والتنجيس.

وفي آخر التقريب كأنّه يريد مطلباً آخر: هو التفرقة بين الاتّصال قبل التنجّس بالملاقاة والاتّصال بعد ذلك، فيستشهد بالوجدان العرفيّ لإثبات أنّ ما هو المؤثّر في السراية الاتّصال بعد الملاقاة مع النجس، كما لو تنجّس جزء بالملاقاة للنجس ثم لاقى جسماً آخر. وأمّا الاتّصال الثابت بين الأجزاء قبل الملاقاة للنجس فليس بمنجّس.

وكلا هذين الجوابين غير واضح.

أمّا الأوّل فلأنّنا لا نتعقّل فرقاً بين الاتّصال والملاقاة؛ لأنّ الملاقاة ليست إلّا عبارةً عن تلاقي الجسمين، وذلك لا يكون إلّا بالاتّصال والمماسّة، فملاقاة جسمٍ لجسمٍ آخر من أيّ جهةٍ أو جزءٍ هي عين اتّصاله به في تلك الجهة أو الجزء.

وأمّا الثاني فلأنّ الاتّصال ـ بما هو اتّصال ـ بعد الملاقاة أو اتّصال قبل الملاقاة لا دخل له في السراية؛ لوضوح أنّنا لو قطعنا الجسم الجامد المرطوب، كالخشبة التي لاقت الكلب ـ مثلاً ـ بجزءٍ منها وجعلناه قطعاً عديدةً، ثمّ أعدناها إلى هيئتها الأُولى وأوصلنا بعضها ببعضٍ فلا تسري النجاسة إلى غير الجزء النجس مع أنّ الاتّصال هنا بعد الملاقاة.

كما أنّ المائع في داخل الإناء إذا انقلب إلى خمرٍ سرت النجاسة منه إلى

الإناء بلا إشكال، مع أنّ الاتّصال هنا بين الماء والإناء حاصل قبل الملاقاة، كلّ هذا يوضّح أنّ المسألة غير مرتبطةٍ بكون الاتّصال قبل الملاقاة أو بعدها، بل هناك نكتة أُخرى للسراية إذا وجدت سرت النجاسة، سواء كان الاتّصال قبل الملاقاة أو بعدها، وإذا لم توجد فلا سراية مطلقاً.

وتلك النكتة التي بتحديدها يتوضّح الجواب على هذه الشبهة أنّ الاتّصال والملاقاة بين النجس والجامد ليس إلّا بلحاظ السطح المواجه للنجس والمماسّ له، لا السطح الآخر الملاقي للجزء الثاني من أجزاء الجسم الجامد. وبهذا يعرف السبب في عدم التنجّس عندما نقطّع أجزاء الجسم الواحد ثمّ نعيدها إلى هيئتها الأُولىٰ، والسبب في سراية النجاسة من المائع إلى الإناء عند تحوّله إلى خمر.

الثاني: وهو بيان أحسن من سابقه، وحاصله: أنّنا حينما نفرض رطوبة الجسم الجامد بالمرتبة الثالثة من الرطوبة ـ التي اعتبرها جماعة[1] من الأعلام شرطاً في السراية ـ فمعنى ذلك أنّ طبقةً مائيةً لها جرم يفترض وجودها على الجسم المرطوب، فإذا لاقى النجس الجسم المرطوب فقد لاقى تلك الطبقة، فيحكم وفقاً لقاعدة السراية في المائعات بنجاسة تمام تلك الطبقة المائية، وإذا تنجّست كذلك تنجّس بها الجسم الجامد بتمامه؛ لأنّه بكلّ جزءٍ منه يلاقي جزءاً من تلك الطبقة المائية.

وهذا البيان لا يرد عليه شيء ممّا تقدّم، بل ينحصر وجه التخلّص منه بالرجوع إلى مسألة السراية في المائعات، وتحليلها على نحوٍ يقتضي إخراج هذه الصورة منها.

---

(١) مثل السيّد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٦٧، والسيّد الخوئي في التنقيح ٢: ١٩٨.

وتوضيح ذلك : أنّ السراية في باب المائعات لم تكن من باب التـطبيق الصناعيّ والدقيق لدليل الانفعال، بل كانت بتوسّط ضمّ الارتكاز العرفيّ إليه القاضي بالسراية، ولدى تحليل هذا الارتكاز نجد أنّ من المعقول أن ندّعي أنّ حكمته ونكتته كون أجزاء المائع متحركةً سيّالةً نافذةً بطبعها بخلاف الجامد، فإنّ تلك الحركة والسيولة في أجزاء المائع أوجبت توسعة العرف لدائرة السـرايـة بمجرّد الملاقاة.

ومن المعلوم أنّ هذه النكتة غير موجودةٍ في محلّ الكلام، أي في الطبقة المائية الفوقية التي تشكّل صفة الرطوبة للجسم الجامد، فإنّها لضآلة سـمكها وحجمها لا يرى فيها تبادل الأجزاء وحركتها فيما بينها، بل يعتبر كلّ جزءٍ منها ملتصقاً بالجزء الجامد الذي تحته، ومثل هذا المائع لا تشمله نكتة الارتكاز القاضي بتوسعة دائرة السراية، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، الموجب لعدم إمكان التمسّك بدليل الانفعال لإثبات سراية النجاسة إلى تمام الرطوبة؛ لأنّ اقتضاء دليل الانفعال للسراية إلى تمام أجزاء المائع موقوف على تمامية الارتكاز، ومع الشكّ فيه لا يمكن التمسّك بالدليل.

وإلى هنا كنّا نتكلّم عن حال المسألة بلحاظ دليل الانفعال العامّ ولو بضمّ الارتكاز، وأمّا حالها بلحاظ الأخبار الخـاصّة فـلا شكّ فـي صـحّة ذكـرها واستعراضها كمؤيّدٍ للنتائج التي انتهينا إليها. وأمّا الاعتماد عليها كدليلٍ مستقلٍّ فلا يخلو من إشكال، بمعنى : أنّه إذا لم نستفِد من دليل الانفعال سراية النجاسة إلى تمام المائع فيشكل إثبات ذلك بالأخبار الخاصّة، وإذا تسجّلت الشـبهة التـي أثرناها في الجامد المرطوب ـ والتي تستهدف إثبات السراية إلى تمام أجـزاء الجامد عن طريق السراية في الرطوبة نفسها ـ فيشكل إبطال الشبهة بالأخبار الخاصّة.

أمّا الأوّل فلأنّ ما يستدلّ به على السراية من الأخبار الخاصّة هو ما دلّ على الأمر بإراقة الماء[١] أو المائع[٢] بملاقاة النجاسة لشيءٍ منه، والنهي عن الوضوء منه ونحو ذلك. ومن المعلوم أنّا إذا قطعنا النظر عن الارتكاز فهذه الأخبار كما يمكن أن يكون الأمر بالإراقة والنهي عن الاستعمال فيها بلحاظ سراية النجاسة إلى تمام المائع بنفس الملاقاة للنجس كذلك يمكن أن يكون بلحاظ اشتمال المائع على الجزء النجس وتكثّره بالملاقاة من خلال تحرّكه ونفوذه.

ولا يقال: إنّ ظاهر مفاد هذه الأخبار أنّه حكم واقعيّ، لا حكم ظاهريّ بالاجتناب، بلحاظ اختلاط النجس بالطاهر.

لأنّه يقال: إنّ كون الحكم واقعياً يثبت بظهور الدليل فيما إذا كان له إطلاق لفرض عدم الشكّ، وفي المقام لا يعقل عرفاً الإطلاق المذكور، فلا معيّن لكونه واقعياً.

وأمّا الثاني فالأخبار الخاصّة الواردة في مثل الثوب الملاقي للنجس[٣] وإن دلّت على عدم السراية إذ أمرت بغسل موضع الملاقاة خاصّة، وإطلاقها وإن كان يقتضي ذلك حتّى في فرض كون الجسم الجامد مرطوباً بتمامه إلّا أنّ هذا الإطلاق إنّما ينفي تنجّس سائر أجزاء الجسم الجامد بنفس الملاقاة للنجس المفروضة فيها، ولا ينفي تنجّسها عن طريق سراية النجاسة إلى تمام الرطوبة، ومنها إلى الجسم على النحو الذي تقدّم في البيان الثاني للشبهة.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٢، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

نعم، لا ينجس العالي بملاقاة السافل إذا كان جارياً من العالي[1]، بل لا ينجس السافل بملاقاة العالي إذا كان جارياً من السافل، كالفوّار، من غير فرقٍ في ذلك بين الماء وغيره من المائعات[2].

والسرّ في ذلك : أنّ تلك الأخبار لم ترد في مورد الجسم المرطوب رطوبةً مسريةً بتمامه، وإنّما تشمل هذه الحالة بالإطلاق، ونظرها إنّما هو إلى النجاسة التي تحصل بنفس الملاقاة المفروضة فيها، وليست في مقام البيان من ناحية ما قد يحدث أحياناً بسبب ذلك، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها من غير ناحية النجاسة الحاصلة بنفس ملاقاة النجس المفروضة فيها.

❊ ❊ ❊

(١) تقدّم تحقيقه مفصّلاً في الجزء الأوّل من هذا الشرح[1].

(٢) لأنّ المناط في الاستثناء العلوّ المعنوي فإنّه هو ملاك النكتة في عدم سراية النجاسة من السافل إلى العالي، باعتبار عدم صلاحية السافل للتغلغل فيه.

ثّم إنّه كما لا ينجس العالي بملاقاة النجس للسافل فهل الأمر كذلك في العكس أيضاً، فلا ينجس السافل بملاقاة النجس للعالي مادام لم ينزل الجزء المتنجّس، فلو لاقىٰ شيء مع الجزء السافل من الماء في حين ملاقاة نجس للجزء العالي فهل يحكم بنجاسته، أم لا ؟

قد يستشعر من كلماتهم القول بالانفعال في المقام ؛ لعدم تصريحهم باستثناء هذه الصورة من قاعدة السراية في المائعات.

ولكنّ الأقرب هو عدم السراية هنا أيضاً. أمّا بناءً على تخريج السـيّد

---

(١) راجع الجزء الأوّل : ١٤٠ ـ ١٥٥.

وإن كان الملاقي جامداً اختصّت النجاسة بموضعِ الملاقاة، سواءً كان يابساً كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزءاً منه، أو رطباً كما في الثوب المرطوب، أو الأرض المرطوبة، فإنّه إذا وصلت النجاسة إلى جزءٍ من الأرض أو الثوب لا يتنجّس ما يتّصل به وإن كان فيه رطوبة مسرية، بل النجاسة مختصّة بموضع الملاقاة، ومن هذا القبيل: الدهن والدبس الجامدان.

نعم، لو انفصل ذلك الجزء المجاور ثمّ اتّصل تنجّس موضع الملاقاة منه، فالاتّصال قبل الملاقاة لا يؤثّر في النجاسة والسراية، بخلاف الاتّصال بعد الملاقاة. وعلى ما ذكر فالبطّيخ والخيار ونحوهما ممّا فيه رطوبة مسرية إذا لاقت النجاسة جزءاً منها لا تتنجّس البقية، بل يكفي غسل موضع الملاقاة، إلّا إذا انفصل بعد الملاقاة ثمّ اتّصل[1].

الأُستاذ للسراية وعدمها بوحدة المائع الساكن وتعدّد الماء الجاري فمن الواضح أنّ تعدّده إذا سلم في نفسه يقتضي عدم السراية من الطرفين.

وأمّا بناءً على تخريجنا للسراية وعدمها بنفوذ الجزء الملاقي من المائع الساكن فيه، وعدم نفوذ السافل في العالي فلأنّ العالي أيضاً وإن كان مستعلياً ولكنّه بلحاظ هروب السافل منه باستمرارٍ لا يكون له صلاحية النفوذ فيه، كما لا يكون للسافل صلاحية النفوذ في العالي، فلا سراية في الطرفين.

❊ ❊ ❊

(١) قد اتّضح الحال في ذلك كلّه ممّا تقدّم، وتبيّن حكم الجامد واختصاص انفعاله بالجزء الملاقي خاصّةً، ومبانيه، كما تبيّن أيضاً أنّه لا وجه للتفرقة بين اتّصالٍ واتّصالٍ لمجرّد كون أحدهما قبل الملاقاة والآخر بعدها.

مسألة (١) : إذا شكّ في رطوبة أحد المتلاقيين أو علم وجودها وشكّ في سرايتها لم يحكم بالنجاسة[1]. وأمّا إذا علم سبق وجود المسرِية وشكّ في بقائها فالأحوط الاجتناب، وإن كان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه[2].

---

(١) لجريان الأُصول المؤمّنة المنقّحة للطهارة، ولايوجد ما يتوهّم كونه أصلاً مثبتاً للنجاسة ليكون حاكماً على تلك الأُصول أو معارضاً لها.

(٢) لعدم جريان استصحاب بقاء الرطوبة، فلا حاكم على الأُصول المؤمِّنة.

وتحقيق الحال في ذلك مبنيّ على الرجوع إلى التخريجات التي على أساسها قيل بدخل الرطوبة المسرية في التنجيس.

فإن بني على دخلها بدعوى : أنّ الرطوبة هي المنجِّسة دائماً دون الجسم الجامد فالاستصحاب في المقام لا يجري؛ لأنّه : إذا أُريد به استصحاب بقاء الرطوبة فهو مثبت؛ لأنّ لازم ذلك عقلاً حصول الملاقاة للرطوبة. وإذا أُريد به استصحاب القضية التعليقية القائلة : إنّه لو كان قد لاقاه سابقاً للاقىٰ الرطوبة والآن كما كان بالاستصحاب فهذا استصحاب تعليقيّ في الموضوعات. والتحقيق : عدم جريانه، ولا يصحّحه جعل الجزاء في القضية التعليقية النجاسة بأن يقال : هذا لو كان قد لاقاه سابقاً لتنجّس، فإنّ الاستصحاب التعليقيّ في الأحكام إنّما يجري إذا كان الحكم معلّقاً على نفس موضوعه الذي جعل عليه بحكم الشارع، لا على ملازمه، وإلّا لم يجرِ؛ لنفس نكتة عدم جريان الاستصحاب التعليقيّ في الموضوعات.

وإن بني على أنّ المنجِّس هو الجسم والشرط وجود الرطوبة بنحوٍ تسري فعلاً من النجس إلى الملاقي فلا يجري الاستصحاب أيضاً بكلتا صيغتيه

مسألة (٢) : الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوبٍ أو بدن شخصٍ وإن كان فيهما رطوبة مسرية لا يحكم بنجاسته إذا لم يعلم مصاحبته لعين النجس، ومجرّد وقوعه لا يستلزم نجاسة رجله؛ لاحتمال كونها ممّا لا تقبلها، وعلى فرضه فزوال العين يكفي في طهارة الحيوانات[1].

لمثبتية الصيغة الأُولى؛ لأنّ السراية لازم عقليّ لبقاء الرطوبة وتعليقية الصيغة الثانية.

وإن بني على أنّ المنجِّس هو الجسم والشرط ذات الرطوبة الصالحة للسريان في نفسها لا بقيد السريان الفعلي جرى الاستصحاب؛ لأنّ الملاقاة محرزة وجداناً، والشرط يحرز بالاستصحاب، فيترتّب الانفعال.

ولكن مع هذا قد يشكل الأمر فيما لو أُريد بالرطوبة المذكورة خصوص المرتبة الثالثة التي يصدق عليها أنّها ماء وجرم عرفاً، إذ قد يقال حينئذٍ بأنّ الاستصحاب لا يجري؛ لأنّه : إن أُريد به إثبات تنجّس الملاقي بالملاقاة لنفس الرطوبة المستصحبة فهو مثبت، وإن أُريد به إثبات تنجّس الملاقي بالملاقاة لنفس الجسم ذي الرطوبة فهذا مقطوع العدم، سواء أكانت الرطوبة باقيةً أم لا.

أمّا على الثاني فواضح، وأمّا على الأوّل فلأنّ الملاقي يتنجّس بالرطوبة باعتبارها جرماً قبل أن يصل إلى الجسم المرطوب؛ لأنّ ملاقاته لها أسبق زماناً، والمتنجّس لا يتنجّس ثانيةً.

* * *

(١) حاصل النظر في هذه المسألة : أنّه بعد الفراغ عن عدم بقاء النجاسة في

بدن الحيوان بعد زوال العين يتكلّم في حكم الملاقي له في حالة الشكّ في زوالها، فهل يجري استصحاب بقاء النجاسة على بدن الحيوان على نحوٍ تثبت به نجاسة الملاقي أو لا ؟

والكلام في ذلك : تارةً يقع على القاعدة بلحاظ نفس دليل الاستصحاب.

وأُخرى ـ بعد افتراض اقتضاء دليل الاستصحاب لجريانه في المقام ـ في وجود المخصّص لهذا الدليل.

وقد تقدّم تحقيق الحال في جريان الاستصحاب، واتّضح أنّه غير جارٍ في نفسه، سواء قيل بأنّ بدن الحيوان لا ينجس أصلاً، أو ينجس ولكن يطهر بزوال العين، فلاحظ[1].

كما تقدّم أيضاً بعض ما يتوهّم كونه مخصِّصاً لدليل الاستصحاب لو فرض اقتضاؤه لجريان الاستصحاب في المقام، وهو معتبرة عمّار[2] الواردة في منقار الطير، والتي تُنيط الاجتناب برؤية الدم على المنقار فلا يكفي إثباته بالاستصحاب. وقد ذكرنا هناك : أنّ الصحيح عدم صلاحية الموثّقة؛ لكونها مخصِّصةً لو تمّ إطلاق دليل الاستصحاب في نفسه.

ومثل المعتبرة معتبرتان لعليّ بن جعفر قد يستدلّ بهما لتخصيص دليل الاستصحاب :

إحداهما، قال : سألته عن الدود يقع من الكنيف على الثوب أيصلّىٰ فيه ؟

---

(١) تقدّم في الصفحة ٦٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٥٢٨، الباب ٨٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

قال : «لا بأس، إلّا أن ترى فيه أثراً فتغسله»[١].

فإنّها تدلّ على الطهارة مع عدم رؤية الأثر ولو كان معلوم الملاقاة للنجس قبل وقوعه في الثوب، بل قد تكون الرواية واردةً في مورد العلم بملاقاة دودٍ للنجس سابقاً باعتباره في الكنيف، فتعتبر من هذه الناحية أخصَّ مطلقاً من دليل الاستصحاب.

والأُخرى، قال : سألته عن الفأرة والدجاجة والحمام وأشباهها تطأ العذرة ثمّ تطأ الثوب أيغسل ؟ قال : «إن كان استبان من أثره شيء فاغسله، وإلّا فلا بأس»[٢].

وهذه أقوى من سابقتها؛ لأنّ كونها واردةً في مورد وجود حالةٍ سابقةٍ هي الملاقاة للنجس واضح، فتكون أخصَّ من دليل الاستصحاب.

ولكنّ الصحيح : أنّ هاتين الروايتين إن لم يدّعَ ظهورهما في أنّ نفي الغسل مع عدم رؤية الأثر أو استبانته من أجل عدم إحراز الرطوبة المسرية فلا أقلّ من أن يكون النفي مطلقاً شاملاً لفرض الشكّ في الرطوبة المسرية وفرض العلم بها، وحينئذٍ يكون معارضاً لدليل الاستصحاب بالعموم من وجه، لا بالأخصّية؛ لوضوح أنّ الاستصحاب لا ينفع لإثبات النجاسة في مورد الشكّ في الرطوبة المسرية، كما تقدّم في المسألة السابقة، ومعه يقدَّم دليل الاستصحاب لكونه بالعموم، وكون شمول النفي بالإطلاق، وهكذا يتّضح أنّ دليل الاستصحاب لو كان مقتضياً لإجراء استصحاب بقاء عين النجس فلا مخصِّص له، إلّا أنّ هذا الاستصحاب في نفسه لا يجري.

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٥٢٦، الباب ٨٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

مسألة (٣) : إذا وقع بعر الفأر في الدهن أو الدبس الجامدين يكفي إلقاؤه وإلقاء ما حوله، ولا يجب الاجتناب عن البقية. وكذا إذا مشى الكلب على الطين فإنّه لا يحكم بنجاسة غير موضع رجله إلّا إذا كان وحلاً.

والمناط في الجمود والمَيَعَان : أنّه لو أُخذ منه شيء : فإن بقي مكانه خالياً حين الأخذ وإن امتلأ بعد ذلك فهو جامد، وإن لم يبقَ خالياً أصلاً فهو مائع(١).

---

(١) لا شكّ في أنّ المائع مفهوم مشكّك له مراتب، فلو فرض أنّ الحكم بتوسعة دائرة الانفعال وشمولها للجميع في المائع كان بتحكيم الارتكاز على دليل الانفعال، وتنزيل للدليل على المناسبات المركوزة فلابدّ من ملاحظة هذه المناسبات ومدى اقتضائها للتوسعة. نعم، لو كان ذلك حكماً تعبّدياً معلّقاً في دليله على عنوان المائع كان دائراً مدار صدق هذا العنوان.

وتفصيل الكلام : أمّا بلحاظ الارتكاز فقد اتّضح سابقاً أنّ نكتة السراية في المائع كون أجزائه ممّا ينفذ بعضها في البعض، ومن هنا يمكن أن يقال بأنّ التنجيس في الجامد والمائع يمتدّ على نحوٍ واحد، إذ يشمل الملاقي المباشر ودائرة صلاحية هذا الملاقي للانتشار والنفوذ، ولمّا كانت هذه الدائرة في الجامد لا تزيد على نفسه فلا سراية، ولمّا كانت في المائع تزيد عليه ثبتت السراية، ولمّا كان المَيَعان هو الميزان في توسعة هذه الدائرة فكلّما كان المَيَعان أكمل وأشدّ كانت دائرة السراية أوسع.

وهذا التحليل الارتكازي قد ينتهي بنا إلى ميزانٍ عمليٍّ كلّيٍّ واحد، وهو : أنّ السراية إنّما تمتدّ إلى المقدار الذي يمكن عرفاً عزله وفصله عن الباقي، بحيث

يرى عرفاً أنّ النجاسة قد طُوِّقت ضمن ذلك المقدار فلا ينجس ما زاد عليه، والضابط المذكور في المتن يجب أن يفهم حينئذٍ باعتباره تطبيقاً لهذا الميزان، فبقاء مكان المأخوذ خالياً مشير عرفاً إلى تحدّد دائرة النفوذ وإمكان تطويق النجاسة ضمن هذا المقدار.

والروايات الخاصّة الواردة في أقسام المائع وكيفية انفعالها لا تخرج في مفادها عمّا ذكرناه، وذلك لأنّها على قسمين:

أحدهما: ما لم يعلّق فيه الحكم بالسراية بعنوان المَيَعان، من قبيل معتبرة معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله، قال: قلت: جرذ مات في زيتٍ أو سمنٍ أو عسل، فقال: «أمّا السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به»[1].

فقد فرّق بين الزيت وبين السمن والعسل دون أن تذكر نكتة الفرق، فينزّل على المرتكز العرفي، وهو يناسب قوله: «فيؤخذ الجرذ وما حوله»، إذ يفهم منه عرفاً جعل الميزان إمكان تطويق النجاسة عرفاً المرتبط بمدى النفوذ، لا الجمود والمَيَعان بعنوانيهما.

ومن هذا القبيل أيضاً: معتبرة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عن الفأرة والدابّة تقع في الطعام والشراب فتموت فيه؟ فقال: «إن كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً فإنّه ربّما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فانزع ما حوله وكُلْه، وإن كان الصيف فارفعه حتّى تسرج به، وإن كان ثرداً فاطرح الذي كان عليه، ولا تترك طعامك من أجل دابّةٍ ماتت عليه»[2].

ففي هذه الرواية لم يُنطِ الحكم بالسراية بعنوان المَـيَعان، بـل بـالشتاء

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٥، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

والصيف، ومدخلية الفصلين وإن كانت بلحاظ الانجماد والميعان ولكنّه يناسب مع التنزيل على المرتكز العرفي، حيث إنّ المائع في الصيف تتّسع دائرة نفوذه، بينما تضيق في الشتاء بحيث يمكن تطويق النجاسة فيه، ولهذا ورد التعبير بقوله: «فانزع ما حوله». وقد يشعر بعدم النفوذ قوله في آخر الرواية: «ولا تترك طعامك من أجل دابّةٍ ماتت عليه»، إذ قيل بأنّها ماتت عليه، لا فيه.

بقي شيء يرتبط بفقه هذا الحديث، حيث جاء فيه قوله: «وإن كان ثرداً»، والكلمة مردّدة بين «ثرداً» و«برداً»[1]، وقد استظهر أنّه الثرد بمعنى الثريد، بتقريب: أنّه على الاحتمال الآخر يكون تكراراً لنفس الجملة السابقة التي تفترض حكم الشتاء.

ويمكن أن يناقش في ذلك: بأنّه وإن استلزم التكرار ولكنّه تكرار عرفيّ في أمثال المقام من أجل توضيح أنّ الشتاء إنّما اُخذ بنحو المعرّفية إلى البرد، لا على وجه الموضوعية، وكون ذلك مفهوماً بمناسبات الحكم والموضوع لا يمنع عن تصدّي المتكلّم لتفهيمه، وكان الأولى أن يذكر في إثبات الاحتمال الأوّل أنّه عليه يكون قوله المذكور معطوفاً على قوله في صدر الكلام: «إن كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً» بلا مؤونة.

وأمّا على الاحتمال الآخر فلا يمكن أن يكون معطوفاً على قوله: «فإن كان الشتاء... وإن كان الصيف»؛ لأنّ «كان» هناك تامّة لا ناقصة، فلابدّ على هذا التقدير من تقدير اسمٍ لكان في قوله: «كان برداً» ننتزعه بالعناية من مجموع الكلام، وعلى هذا يكون الاحتمال الأوّل أولىٰ بالكلام.

هذا، ولكنّ الصحيح: أنّ كلّ هذا الكلام ممّا لا مجال له؛ لأنّ ذكر المقرّبات والشواهد إنّما يفيد في مجال تحديد المراد الاستعماليّ بعد الفراغ عن تحديد

---

(١) كما في الوافي ١٩: ١٢٠، الحديث ١٩٠٥١.

الكلمة.

وأمّا إذا كان الشكّ في أصل تعيين الكلمة الصادرة فلا تفيد تلك المقرّبات في تعيينها، كما هو واضح، وإنّما المقصود ـ على أيّ حالٍ ـ الأمر بطرح ما كان النجس عليه من الطعام ـ سواء كان ثريداً أو غيره ـ في مقابل أن يطرح الطعام كلّه.

نعم، في بعض الروايات أُنيطت السراية بعنوان الذوبان، كما في رواية إسماعيل ابن عبد الخالق، عن أبي عبد الله [1]. ومعتبرة زرارة، عن أبي جعفر [2]، فقد جاء في الأُولىٰ قوله: «فإن كان ذائباً»، وجاء في الثانية قوله: «فإن كان جامداً فألقِها وما يليها وكُلْ ما بقي، وإن كان ذائباً فلا تأكله».

فقد يدّعىٰ ـ جموداً على العبارة فيهما ـ أنّ مجرّد صدق الذوبان عرفاً يكفي في الحكم في السراية بدون فرقٍ بين مراتبه، ولكن لو تمّ هذا الإطلاق ولم يحكم عليه ارتكاز عرفيّ بالنحو المتقدّم لوقع طرفاً للمعارضة مع إطلاق معتبرة معاوية ابن وهب السابقة، التي فصلت بين السمن والعسل وبين الزيت، ودلّت على عدم السراية إلى كلّ أجزاء السمن والعسل إذا كان بالإمكان تطويق النجاسة وفصلها مع محلّها عمّا حولها من سائر الأشياء، سواء صدق عليه عنوان الذائب ولو بلحاظ أدنى مراتب الذوبان أوْ لا.

ومادّة التعارض هي حالة الذوبان التي لا تمنع عن تطويق النجاسة ومحلّها، وبعد التساقط نرجع إلى مقتضى القاعدة فنحكم بالطهارة؛ لأنّ دليل الانفعال العامّ لا يقتضي السراية إلّا في حدود عدم إمكان التطويق عرفاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٨، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٩٤ ـ ١٩٥، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

مسألة (٤) : إذا لاقت النجاسة جزءاً من البدن المتعرِّق لا يسري إلى سائر أجزائه إلّا مع جريان العَرَق[(١)].

مسألة (٥) : إذا وضع إبريق مملوء ماءً على الأرض النجسة، وكان في أسفله ثقب يخرج منه الماء : فإن كان لا يقف تحته بل ينفذ في الأرض أو يجري عليها فلا يتنجّس ما في الإبريق من الماء، وإن وقف الماء بحيث يصدق اتّحاده مع ما في الإبريق بسبب الثقب تنجَّس، وهكذا الكوز والكأس والحبّ ونحوها[(٢)].

---

(١) تقدّم تحقيق الكلام فيها[(١)].

(٢) تارةً يفرض بين الثقب والموضع النجس فجوة يتقاطر فيها الماء، وأُخرى يفرض التصاق الثقب بالأرض.

ففي الأوّل قد يقرّب الحكم بالطهارة : تارةً باعتبار أنّه من باب ملاقاة السافل للنجس فلا ينفعل العالي، وأُخرى باعتبار تعدّد الماء وعدم كون الاتّصال من خلال الثقب موجباً لوحدته.

ويرد على الأوّل : أنّه لا يتمّ بعد فرض امتلاء الفجوة، إذ يكون من ملاقاة الساكن، لا المتدافع من الماء الذي لا تسري النجاسة فيه إلى الأعلىٰ.

ويرد على الثاني : أنّ مجرّد عدم الوحدة لا يكفي، إذ يكفي في السراية الملاقاة، وهي حاصلة بين ماء الإبريق والماء الذي ملأ الفجوة.

نعم، إذا كان الثقب ضيّقاً على نحوٍ لا يرى هناك اتّصال، ويرى أنّ ما في فوهة الثقب مجرّد رطوبةٍ اتّجه الحكم بالطهارة.

وفي الثاني لا يجري الوجهان المتقدّمان، حتّى لو سلّمنا في الفرض

---

(١) راجع الصفحة ١٧٣ وما بعدها من هذا الجزء.

مسألة (٦) : إذا خرج من أنفه نخاعة غليظة وكان عليها نقطة من الدم لم يحكم بنجاسة ما عدا محلّه من سائر أجزائها، فاذا شكّ في ملاقاة تلك النقطة لظاهر الأنف لا يجب غسله، وكذا الحال في البلغم الخارج من الحلق[١].

مسألة (٧) : الثوب أو الفراش الملطَّخ بالتراب النجس يكفيه نفضه، ولا يجب غسله، ولا يضرّ احتمال بقاء شيءٍ منه بعد العلم بزوال القدر المتيقّن[٢].

السابق، بل ينحصر وجه الحكم بالطهارة في المنع عن صدق الملاقاة؛ لعدم كون الفتحة في الثقب موجودةً وجوداً عرفياً يحقّق الملاقاة.

❊ ❊ ❊

(١) هذه المسألة تطبيق للكبريات التي فرغنا عنها، فالنخاعة[١] لغلظتها لا تسري النجاسة إلى تمامها من نقطة الدم، ومع عدم سريانها لا موجب للحكم بنجاسة الأنف ما لم يعلم بملاقاة نقطة الدم.

(٢) الكلام في هذه المسألة يقع في فروع :

الأوّل : في أنّ الغبار إذا كان متنجّساً، أو من عين النجس فهل ينجّس ما يصيبه من فراشٍ أو ثوب ؟

والجواب : أنّه لا ينجّسه ولو تراكم عليه، مع فرض عدم الرطوبة المسرية، كما تقدّم[٢].

---

(١) النُخاعة ـ بالضمّ ـ ما تَفَله الإنسان كالنُخامة، وهي البزقة التي تخرج من أصل الفم ممّا يلي أصل النُخاع. لسان العرب (مادة نَخَع).

(٢) تقدّم في الصفحة ١٧٣.

الثاني : أنّه بعد فرض عدم التنجيس هل يكون مانعاً عن الصلاة في الثوب الحامل لذلك التراب النجس مع عدم سراية النجاسة بالملاقاة أو أنّه لا مانعية له مادامت النجاسة الحكمية غير ساريةٍ إلى الثوب ؟

ويمكن دعوى عدم المانعية ؛ لأنّ الثابت من أدلّة مانعية النجس في الصلاة كون المانع هو نجاسة البدن ، أو نجاسة اللباس ، والمفروض في المقام عدم سراية النجاسة إلى الثوب، فالنجس هنا محمول لا ملبوس فلا يشمله دليل مانعية النجس.

وفي مقابل ذلك يمكن أن تقرَّب المانعية في مثل هذا المحمول الذي يتلطّخ به ثوب المصلّي أو بدنه : إمّا باستفادة ذلك من نفس أدلّة عدم جواز الصلاة في الثوب الذي أصابته النجاسة ، أو الثوب المتنجّس ، باعتبار أنّ كون الثوب متنجّساً ومتقذّراً كما يكون بلحاظ اتّصافه بالنجاسة الحكمية كذلك يكون بلحاظ تلطّخه بعينٍ نجسةٍ أو متنجّسة ، فإنّ هذه العين بالدقة وإن كانت شيئاً محمولاً لا صفةً ولكنّها بالنظر العرفيّ صفة للثوب وقذارة له .

وإمّا بلحاظ معتبرة عليّ بن جعفر ، عن أخيه قال : سألته عن الرجل يمرّ بالمكان فيه العذرة ، فتهبّ الريح فتلقي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه ، يصلّي قبل أن يغسله ؟ قال : « نعم ، ينفضه ويصلّي فلا بأس »[(١)] .

فإنّها تضمّنت الأمر بالنفض وهو ظاهر في مانعيته .

اللهمّ إلّا أن يقال : إنّ الأمر بالنفض ليس له ظهور في المولوية والإلزام؛ لاحتمال أن يكون المقصود منه نفي وجوب الغسل ؛ لأنّ أصل التخلّص من القذارة أمر مفروض عرفاً ، وإنّما التردّد في أُسلوب التخلّص ودورانه بين الأُسلوب الأبسط وهو النفض أو الأشدّ وهو الغسل ، فيكون الأمر بالأُسلوب الأبسط بعد

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٤٣، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢، وفيه : « فتسفى » بدل « فتلقي » .

المفروغية عن أصل التخلّص إرشاداً إلى عدم وجوب الغسل وليس في مقام الإلزام بالنفض.

ولكنّ البناء على المانعية ولزوم النفض لو لم يكن الغسل هو الأقـرب فلا شكّ في أنّه هو الأحوط ؛ لأنّ مجرّد الاحتمال المذكور لا يسوِّغ رفع اليد عن ظهور الأمر بالنفض في المانعية، خصوصاً مع تعقيب الأمر بـالنفض بـقوله : « ويصلّي ».

الثالث : أنّه لو شكّ في زوال الغبار المتراكم على الثوب بالنفض جرى استصحاب بقائه، وترتّب على ذلك الحكم ببقاء المانعية تعبّداً . وهل يترتّب عليه الحكم بنجاسة المائع الذي يقع فيه ذلك الثوب، أو لا ؟ وجهان :

فقد يقال بعدم ترتّب ذلك على الاستصحاب المذكور ؛ لأنّه لا يثبت ملاقاة الغبار النجس للمائع إلّا بالملازمة، حيث إنّ بقاءه في الثوب إلى حين طرح الثوب في المائع يستلزم ملاقاته للمائع.

وقد يقال بالترتّب ؛ وذلك لأنّنا نثبت بالاستصحاب المذكور نجاسة نفس الثوب، فإنّ نجاسته مترتّبة على ملاقاته للنجس وكونه رطباً، وملاقاته للتراب النجس بنفسها مورد الاستصحاب، وكون الثوب رطباً وجدانيّ حالة إلقائه في المائع، واذا ثبتت نجاسة الثوب ثبتت نجاسة المائع بملاقاته للثوب.

فإن قيل : كيف كان الاستصحاب مثبتاً بالنسبة إلى إحراز ملاقاة المائع للتراب النجس ولم يكن مثبتاً بالنسبة إلى إحراز ملاقاة الثوب للتراب النجس ؟

فإنّه يقال : إنّ أصل ملاقاة المائع للتراب النجس ليس مورداً للاستصحاب، بل هو لازم عقليّ لبقاء المستصحَب، وأمّا ملاقاة الثوب للتراب النجس فـهي بنفسها مورد للاستصحاب.

نعم، هنا شيء، وهو : أنّه إذا قيل بأنّ رطوبة الملاقي للنجس بمجرّدها ليست كافيةً، بل بحيثية سريان الرطوبة مـنها إلى النـجس فـمن الواضـح أنّ

استصحاب ملاقاة الثوب للنجس إلى حين رطوبة الثوب لا يثبت سراية الرطوبة من الثوب إلى النجس إلّا بالملازمة. ومن هنا كنّا نقول بأنّ استصحاب رطوبة النجس لا يكفي لنجاسة ملاقيه؛ لأنّه لا يثبت سراية الرطوبة إلّا بالملازمة.

ولكن يمكن التفكيك بدعوى: أنّ الرطوبة الدخيلة في التنجيس إذا كانت في النجس فلا يكفي مجرّد وجودها، بل لابدّ أن تكون بنحوٍ تسري منه فعلاً إلى الملاقي، ومن هنا لا يجري استصحاب رطوبة النجس. وأمّا إذا كانت في الملاقي للنجس فلا يعتبر فيها السريان إلى النجس؛ لأنّ اعتبار سريان الرطوبة في التنجيس يتطابق مع المرتكزات العرفية في جانب النجس، لا في جانب الطاهر.

إذ ما معنى أنّ الطاهر المرطوب لا ينجس إلّا إذا سرى منه شيء إلى النجس؟! فإنّ مناط سراية القذارة عرفاً أن يكتسب غير القذر شيئاً من القذر، لا العكس، إلّا أن يلتزم باعتبار سراية الرطوبة من الطاهر إلى النجس بدرجةٍ توجب السراية مرّةً اُخرىٰ من النجس إلى الطاهر، وهذا معناه: أنّ الرطوبة التي تفي بالشرط في جانب الملاقي يجب أن تكون أشدّ من الرطوبة التي تفي بالشرط في جانب القذر، وهو بعيد عن اتّجاه المسألة فتوىً وعرفاً.

بل قد يقال: إنّ اعتبار كون الرطوبة في النجس مسريةً إنّما هو من أجل أنّ المناط في السراية حقيقةً رطوبة الملاقي؛ لأنّ الملاقي الجافّ لا يتأثّر، فالملاقي إن كان رطباً في نفسه تأثّر ـ على أيِّ حالٍ ـ ولو لم تكن رطوبته مسرية، وإن لم يكن رطباً كذلك وكان النجس رطباً فلابدّ من أن تكون رطوبته مسريةً لكي يصبح الملاقي رطباً، وبالتالي صالحاً للتأثّر، وعليه لا يكون الاستصحاب في المقام مثبتاً.

نعم، قد يُتأمَّل في ترتّب نجاسة الماء على الاستصحاب المذكور بنحوٍ يشبه التأمّل في ترتّب نجاسة الملاقي لبدن الحيوان على استصحاب بقاء عين النجاسة عليه، حتّى لو قيل بأنّ بدن الحيوان ينجس ثمّ يطهر بزوال العين، فلاحظ.

مسألة (٨) : لا يكفي مجرّد المَيَعان في التـنجّس، بـل يـعتبر أن يكون ممّا يقبل التأثّر.

وبعبارةٍ أُخرى : يعتبر وجود الرطوبة في أحد المتلاقيين، فالزئبق إذا وضع في ظرفٍ نجسٍ لا رطوبة له لا ينجس وإن كان مائعاً، وكذا إذا أُذيب الذهب أو غيره من الفلزّات في بوتقةٍ نجسة، أو صُبَّ بـعد الذوب في ظرفٍ نجسٍ لا ينجس إلّا مع رطوبة الظرف، أو وصول رطوبةٍ نجسةٍ إليه من الخارج[١].

الرابع : أنّه إذا شُكَّ في بقاء القذر الجافّ على الثوب من ناحية الشكّ في مقداره فهل يجري استصحاب بقائه ؟

والتحقيق : أنّ ما علم بارتفاعه : إن كان معلوم الانطباق على الأقلّ المتيقّن حدوثاً فلا معنى لإجراء الاستصحاب؛ لأنّ ما زاد عليه مشكوك بدويّ من أول الأمر، واستصحاب الجامع يكون من استصحاب القسم الثالث من الكلّي.

وأمّا اذا لم يكن معلوم الارتفاع ممّا يعلم بانطباقه على الأقلّ المـتيقّن حدوثاً فلا بأس بجريان استصحاب واقع ذلك الجزء الذي كان قد تيقّن به حدوثاً ولا يدرى بزواله.

وليس هذا من استصحاب الفرد المردّد، بل هو من قبيل ما إذا علم بدخول زيدٍ ـ الذي هو موضوع الأثر الشرعيّ ـ إلى المسجد ثمّ علم بخروج شخصٍ منه لا يدرىٰ هل هو زيد أو غيره ؟ فإنّه في مثل ذلك يجري استصحاب بقاء زيدٍ في المسجد بلا إشكال.

❊ ❊ ❊

(١) قد يقرَّب الحكم بالنجاسة في حالة المَيَعان بدون رطوبة ـ كما في

الزئبق والذهب المذاب ـ بالتمسّك بإطلاقات أدلّة الانفعال؛ لعدم شمول المقيّد لمثل المقام؛ لأنّ المقيّد: إن كان هو الإجماع على عدم السراية مع الجفاف فلا يعلم بشموله لمحلّ الكلام، وإن كان هو الروايات الخاصّة الواردة في مثل السمن والزيت التي أناطت السراية بالذوبان والميعان فمن الواضح أنّ ذوبان ما وقع موضوعاً للكلام فيها من السمن والزيت ونحوهما إنّما هو ذوبان مائيّ مساوق للرطوبة الموجبة للتلوّث، فلا موجب للتعدّي إلى مورد الكلام.

ويمكن أن يقرَّب الحكم بعدم النجاسة:

تارةً بالتمسّك بإطلاق مقيِّدٍ من قبيل: «كلّ يابسٍ ذكيّ»[1]، بدعوى: أنّ اليبوسة في مقابل نداوة ماءٍ لا في مقابل مطلق المَيَعان.

واُخرى بدعوى: أنّ المقيّد اللبّيّ ـ وهو الارتكاز القاضي بعدم السراية مع الجفاف ـ يشمل جزماً أو احتمالاً هذا النحو من المَيَعان غير المائي، ومع احتمال شموله لا يمكن التمسّك بإطلاق دليل الانفعال؛ لأنّه من موارد المقيّد المتّصل الدائر أمره بين الأقلّ والأكثر.

وثالثةً بدعوى إنكار وجود مطلقاتٍ في أدلّة الانفعال رأساً؛ لأنّ دليل الانفعال المطلق: إمّا أن يكون متصيّداً من الروايات الواردة في الموارد المتفرّقة، أو معتبرة عمّار الآمرة بغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء[2]، والمتصيّد لا يمكن أن يعمّم لمحلّ الكلام، والموثّقة موردها ملاقاة الماء.

وبما ذكرناه ظهر: أنّ الذهب المذاب ونحوه إذا كان مرطوباً برطوبةٍ مائية، ولاقىٰ النجس سطحه ولم تسرِ النجاسة إلى تمامه شأن الجامد؛ لأنّ سراية

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٥١، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

مسألة (٩): المتنجِّس لا يتنجَّس ثانياً ولو بنجاسةٍ أُخرى، لكن إذا اختلف حكمهما يرتّب كلاهما، فلو كان لملاقي البول حكم ولملاقي العذرة حكم آخر يجب ترتيبهما معاً، ولذا لو لاقىٰ الثوب دمٌ ثمّ لاقاه البول يجب غسله مرّتين، وإن لم يتنجّس بالبول بعد تنجّسه بالدم وقلنا بكفاية المرّة في الدم.

وكذا إذا كان في إناءٍ ماءٌ نجس ثمّ ولغ فيه الكلب يجب تعفيره وإن لم يتنجّس بالولوغ.

ويحتمل أن يكون للنجاسة مراتب في الشدّة والضعف، وعليه فيكون كلّ منهما مؤثّراً، ولا إشكال(١).

النجاسة إلى تمام المائع بالملاقاة على خلاف القاعدة، ويحتاج إلى دليلٍ من نصٍّ خاصٍّ، أو تحكيم الارتكاز على دليل الانفعال، وكلاهما لا يفي بإثبات السراية في المقام.

وعلى هذا الأساس فإنّ الرطوبة التي توجب الانفعال بالملاقاة هي الرطوبة المسرية التي توجب التلوّث، سواء كانت مائيةً في نظر العرف كرطوبة الماء والماء المضاف، أو غير مائيةٍ كرطوبة النفط والزيت، كما أنّ المَيَعان الذي يوجب انفعال تمام المائع بالملاقاة هو المَيَعان الذي يحقّق تلك الرطوبة المسرية.

[المتنجّس لا يتنجّس ثانياً:]

(١) إذا لاقى الشيء مع قَذِرَين بأن لاقى ـ مثلاً ـ الدم أوّلاً ثمّ البول فهل يجري عليه في مقام التطهير أشدّ الوظيفتين، فيجب التعدّد في هذا المثال نظراً إلى ملاقاته للبول، أو يجري عليه أضعفهما فلا يجب التعدّد؛ لأنّ التعدّد حكم

ما تنجّس بالبول، والشيء المفروض تنجّسه بالدم أوّلاً لا يتنجّس بعد ذلك بالبول؛ لأنّ المتنجِّس لا يتنجّس.

وتحقيق الحال في ذلك يقع في مقامين:

أحدهما: في تحقيق الحال بناءً على أنّ المتنجّس لا يتنجّس.

والآخر: في تحقيق كبرى أنّ المتنجّس لا يتنجّس.

أمّا المقام الأوّل: فيمكن أن يقرَّب وجوب التعدّد مع البناء المذكور بأحد وجهين:

الأوّل: ما ذكره السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من التمسّك بإطلاق الأمر في دليل أشدّ الوظيفتين، كالأمر بغسل ملاقي البول مرّتين، فإنّ موضوعه ينطبق، سواء قلنا بأنّ المتنجّس يتنجّس ثانيةً أو لا، فإنّه ملاقٍ للبول على أيّ حال.

ويمكن التأمّل في هذا الوجه على أساس أنّ الأمر بالغسل مرّتين من البول ـ كما هو معلوم ـ إرشاد إلى أمرين:

أحدهما: نجاسة الملاقي بسبب البول.

والآخر: أنّ المطهِّر له هو الغسل مرّتين.

وعليه فإن قيل بدلالة الأمر بالغسل على هذين الأمرين بنحوٍ طوليٍّ، بحيث يكون مرجع الثاني منهما إلى كيفية التطهير من النجاسة المقرّرة في الأمر الأوّل منهما فمع سقوط دلالة الدليل على الأمر الأوّل ـ كما هو المفروض ـ لا يمكن التمسّك به لإثبات الأمر الثاني، كما هو واضح.

وإن قيل بدلالة الدليل على كلا الأمرين في عرضٍ واحدٍ فهذا يعني أنّ مرجع الثاني منهما إلى بيان أنّ الغسل مرّتين يطهِّر الشيء بدون نظرٍ إلى كونه

---

(١) التنقيح ٢: ٢١٩.

مطهِّراً من النجاسة البولية بالخصوص؛ لئلّا تلزم الطولية بين الأمرين.

ولا شكّ في أنّ ذلك خلاف المتفاهم العرفيّ من الدليل، ولكن بناءً عليه يلزم التعارض بالعموم من وجهٍ بين إطلاق الأمر بالغسل مرّتين من البول وإطلاق الأمر بالغسل مرّةً من الدم، فإنّ ما لاقىٰ الدم ثمّ البول مشمول لكلا الإطلاقين، ومقتضى شمول إطلاق الأمر بالتعدّد له أنّه لا يطهر بالمرّة الواحدة، ومقتضى شمول إطلاق الأمر الآخر أنّه يطهر بالمرّة، ولكلٍّ من الإطلاقين مادّة افتراقٍ عن الآخر، وبعد التساقط يرجع إلى المطلقات الفوقية، أو إلى استصحاب النجاسة.

فإن قيل: إنّ إطلاق الأمر بالغسل مرّة من الدم إنّما يدلّ على الاكتفاء بالمرّة في مقام التطهير من الدم، فلا ينافي الاحتياج إلى التعدّد من ناحية البول.

قلنا: إنّ هذا يعني الطولية بين الأمرين، ونحن إنّما أوقعنا المعارضة بين الإطلاقين على فرض عدم الطولية، وأمّا مع الطولية المفروضة فلا يمكن التمسّك بإطلاق دليل الأمر بالغسل مرّتين من البول لإثبات الأمر الثاني، مع فرض عدم الأمر الأوّل، كما عرفت.

الثاني: أن يقال بأنّ إطلاق الأمر بالغسل مرّتين من البول وإن كان لا يشمل بلفظه محلّ الكلام إلّا أنّه يستفاد منه الحكم بالأولوية العرفية؛ لأنّ ملاقي البول المسبوق بملاقاة الدم ليس أقلّ قذارةً عرفاً من ملاقي البول غير المسبوق بملاقاة الدم.

ويرد عليه: أنّا افترضنا أنّ العرف يعترف بالمبنىٰ، وهو: أنّ المتنجّس بالدم لا ينفعل ثانيةً بالبول، بخلاف الطاهر الملاقي للبول ابتداءً، فمن المعقول لديه عندئذٍ عدم لزوم تعدّد الغسل إلّا في الملاقي مع البول ابتداءً؛ لأنّه المنفعل به دون الملاقي مع الدم، وإنّما يحكم وجداننا بغرابة هذه النتيجة باعتبار غرابة المبنىٰ نفسه! وهكذا يتّضح أنّه على مبنىٰ عدم تنجّس المتنجّس لا يوجد طريق فنّي

لإثبات وجوب التعدّد.

المقام الثاني: في تحقيق كبرى تنجّس المتنجّس، وحاصل ذلك: أنّ مقتضىٰ إطلاق أدلّة الانفعال هو: أنّ المتنجّس يتنجّس ثانيةً بالملاقاة، فلابدّ لإبطال هذا الإطلاق من إثبات؛ وذلك بأحد الوجوه التالية:

الأوّل: أنّ تنجّس المتنجّس ثانياً يلزم منه اجتماع المثلين.

ويرد عليه: أنّ محذور اجتماع المثلين إنّما يتمّ في الصفات الحقيقية والعرفية، لا في الاعتباريات، فقد ينطبق المحذور على القذارة الحقيقية العرفية فيمتنع اجتماع فردين منها، ولكن لا استحالةَ في وقوع مثل ذلك في القذارات الاعتبارية.

ولو قيل: بأنّ دليل اعتبار القذارة لسانه لسان التنزيل منزلة القذارة العرفية، فما لا يمكن افتراضه في القذارة العرفية لا يفي دليل التنزيل بإثباته.

قلنا: إنّ القذارة العرفية بنفسها قابلة للاشتداد، فليكن الأمر بالغسل عند الملاقاة إرشاداً إلى حدوث نجاسةٍ بالنحو المناسب مرتبةً أو ذاتاً، والاشتداد في الاعتبار وإن كان مستحيلاً ولكنّ تعلّق الاعتبار الشديد ممكن، كما لا يخفىٰ.

الثاني: أنّ تنجّس المتنجّس ثانياً لغو ثبوتاً بعد الفراغ عن عدم تعدّد الغسل، وهذا لا يتمّ فيما إذا اختلفت الوظيفة، كما في المتنجّس بالدم إذا لاقىٰ البول.

الثالث: أنّ تنجّس المتنجّس ثانياً لا موجب له إثباتاً، ولو أمكن ثبوتاً؛ لأنّ الدليل دلّ على النجاسة بلسان الأمر بالغسل، ومن المعلوم عدم تعدّد الأمر بالغسل، وإلّا لاقتضىٰ تعدّد الغسل بتعدّد الملاقاة، ومعه لا كاشف عن النجاسات المتعدّدة.

والتحقيق: أنّ الأمر بالغسل باعتباره إرشادياً إلى النجاسة والتطهير، فمقتضى القاعدة فيه عدم التداخل في الأسباب مع التداخل في المسبّبات؛ لأنّ

مسألة (١٠) : إذا تنجّس الثوب ـ مثلاً ـ بالدم ممّا يكفي فيه غسله مرّةً، وشكّ في ملاقاته للبول أيضاً ممّا يحتاج إلى التعدّد يكتفىٰ فيه بالمرّة، ويبنىٰ على عدم ملاقاته للبول[١].

نكتة عدم التداخل في الأسباب محفوظة فيما لو كان الجزاء أمراً إرشادياً أيضاً، وهي ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث.

وأمّا عدم التداخل في المسبّبات فباعتبار استحالة تعلّق طلبين بموضوعٍ واحد، واقتضاء محلٍّ واحدٍ منهما انبعاثاً مستقلّاً، وهذا إنّما يكون في الطلب المولوي، لا في الإرشاد، إذ لا مانع من الإرشاد بأمرين بالغسل إلى نجاستين، وإلى أنّ طبيعيّ الغسل مطهّر منهما معاً، من دون أن يلزم تعدّد الغسل أصلاً. وعليه فما هو المعلوم في المقام الالتزام بالتداخل في المسبّبات، وهذا لا يستلزم التداخل في الأسباب.

❊ ❊ ❊

(١) وتقريب ذلك: أنّ استصحاب بقاء النجاسة في الثوب بعد الغسل مرّةً وإن كان جارياً في نفسه ولكنّه محكوم لاستصحاب عدم الملاقاة للبول، فيحكم بالطهارة بعد الغسلة الأُولىٰ.

وتحقيق ذلك يكون بالكلام عن جريان استصحاب النجاسة في نفسه أوّلاً، وعن كونه محكوماً لاستصحاب آخر ثانياً.

أمّا الأوّل فإن بني على أنّ المتنجّس لا يتنجّس ثانياً فاستصحاب النجاسة شخصيّ، ولا إشكال في جريانه في نفسه، وكذلك إن بني على اشتداد النجاسة بالملاقاة الثانية.

وإن بني على تعدّد النجاسة واجتماع النجاستين معاً فيكون المقام من

استصحاب القسم الثالث من الكلّي، وإن فرض تضادّهما كان من القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

وأمّا الثاني فقد ذكر السيّد الأُستاذ[1] في تقريب ذلك: أنّ استصحاب النجاسة من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلّي، وكلّما كان للكلّيّ المردّد حالة سابقة بحيث يعلم بوجوده في ضمن القصير سابقاً وحصل التردّد فيه بقاءً كان استصحاب بقاء ذلك الفرد القصير بحدّه حاكماً، والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ النجاسة الدَمية القصيرة معلومة سابقاً فتستصحب بحدّها، ويحكم ذلك على استصحاب كلّيّ النجاسة، ويثبت انتهاء أمدها بالغسل مرّة.

ويرد عليه: أنّ التردّد بين الفردين وإن كان قد حصل في المقام بقاءً لا حدوثاً إلّا أنّ هذا بمجرّده لا يكفي ملاكاً للتفصيل في استصحاب الكلّيّ من القسم الثاني، ولا يجدي في حكومة استصحاب بقاء الفرد القصير على استصحاب الكلّي؛ وذلك باعتبار أنّ انتفاء الكلّيّ ليس أثراً شرعياً لثبوت الفرد القصير بحدّه كي يترتّب على استصحابه، وإنّما هو لازم عقليّ لا يثبت بالأصل.

والتحقيق: أنّه إذا بني على أنّ المتنجّس لا يتنجّس ثانيةً فاستصحاب النجاسة شخصيّ لا كلّي، إذ هناك نجاسة واحدة معيّنة، وهي على تقديرٍ ترتفع بالغسل مرّةً، وعلى تقديرٍ لا ترتفع إلّا بالتعدّد، وفي مثل ذلك يجري استصحاب عدم الملاقاة للبول، ويكون حاكماً على ذلك الاستصحاب الشخصي؛ لأنّه ينقّح ذلك التقدير الذي يترتّب عليه شرعاً التطهير بالغسل مرّةً، فإنّ التطهير بذلك موضوعه مركّب من ملاقاة الدم وعدم طروّ ملاقاة البول، والأوّل وجداني، والثاني استصحابي.

---

(١) التنقيح ٢: ٢٢٠.

وإذا بني على أنّ المتنجّس يتنجّس وتجتمع النجاستان فلا يجري استصحاب النجاسة في نفسه، كما عرفت. وإذا بني على ذلك وعلى أنّهما لا تجتمعان كان من استصحاب الكلّي من القسم الثاني، وفي حالات هذا الاستصحاب يكون استصحاب عدم الفرد الطويل، أو عدم سببه الشرعيّ حاكماً علىٰ استصحاب الكلّي، فيما إذا رتّب في دليلٍ عدم الكلّي على عدم الفرد الطويل ذاتاً أو سبباً، ولا تتمّ الحكومة بغير ذلك.

ففي المقام إذا استظهر من دليل الأمر بالغسل للدم أنّ مفاده حصول الطهارة وارتفاع كلّيّ النجاسة بالغسل المذكور ـ غاية الأمر يلتزم بأنّ عدم طروّ الملاقاة للبول مأخوذ في موضوع هذا الارتفاع ـ كان استصحاب عدم ملاقاة البول منقّحاً لموضوع حكم الشارع بارتفاع كلّي النجاسة بالغسل مرّةً، فيحكم على استصحاب النجاسة.

وأمّا إذا قيل بأنّ مفاد الأمر بالغسل مرّةً للدم هو الحكم بارتفاع النجاسة الدَمِية بذلك ـ وهو أمر ثابت على أيّ حالٍ، سواء لاقى البول أو لا ـ فلا يجدي استصحاب عدم الملاقاة للبول في نفي كلّيّ النجاسة، إذ لم يقع هذا النفي مفاداً لدليل ومترتّباً على موضوعٍ ليحرز تعبّداً بإحراز ذلك الموضوع.

كما لا يجدي حينئذٍ أيضاً الاستصحاب التعليقي، أي استصحاب أنّه كان يطهر لو غسل مرّةً؛ لأنّ مفاد هذه القضية ليس مجعولاً شرعيّاً على هذا التقدير، وعليه فلا حاكم ـ على هذا التقدير ـ على استصحاب كلّيّ النجاسة.

لكن قد يستشكل في أصل جريان هذا الاستصحاب؛ لأنّ الأثر الشرعيّ كالمانعية ليس مترتّباً على صرف وجود النجاسة، بل هو انحلاليّ بتعدّد أفرادها، ولهذا يجب تقليل النجاسة مهما أمكن في حالات الاضطرار، فصرف الوجود ليس موضوعاً للحكم، واستصحاب القسم الثاني من الكلّيّ إنّما يجري فيما إذا

وكذا إذا علم نجاسة إناءٍ وشُكَّ في أنّه ولغ فيه الكلب أيضاً أمْ لا لا يجب فيه التعفير، ويبنىٰ على عدم تحقّق الولوغ.

نعم، لو علم تنجّسه إمّا بالبول أو الدم، أو إمّا بالولوغ أو بغيره يجب إجراء حكم الأشدّ من التعدّد في البول، والتعفير في الولوغ[١].

كان الأثر الشرعيّ مترتّباً على صرف الوجود، لا على الحصص، وإلّا لكان استصحاب ما هو موضوع للأثر من استصحاب الفرد المردّد، وكان استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل كافياً لإحراز نفي الحكم بعد ضمّه إلى وجدانية عدم الفرد القصير بقاءً؛ لأنّ الحكم مترتّب على الحصص وقد اُحرز عدمها، بخلاف ما لو كان الحكم مترتّباً على صرف الوجود، فإنّ نفي صرف الوجود باستصحاب عدم الفرد الطويل لا يكون إلّا بالملازمة.

❊ ❊ ❊

(١) ويمكن تفسير الفرق بين الفرعين بالبناء على حكومة الاستصحاب الموضوعيّ على استصحاب النجاسة هناك، وعدمها هنا: بأنّ جريان الاستصحاب الحاكم في هذا الفرع يتوقّف على مؤونتين إضافيّتين، فمن تمّت عنده مبادئ هذا الاستصحاب المتقدّمة ولم تتمّ عنده إحدى هاتين المؤونتين اتّجه لديه الفرق بين الفرعين.

المؤونة الاُولى: وهي فقهية، وحاصلها: إمكان الحصول على عموم فوقيٍّ يدلّ بإطلاقه على طهارة الملاقي مع كلّ قذرٍ بالغسل مرّةً واحدة؛ لأنّ دليل الغسل مرّةً واحدةً من الدم لا يمكن التمسّك به في المقام؛ لأنّ موضوعه ـ وهو الملاقاة للدم ـ مشكوك ولا يمكن إحرازه بالأصل. أمّا لو حصل مطلق فوقيّ كذلك فموضوعه محرز، غاية الأمر أنّه قد خرج منه بالتخصيص البول مثلاً.

مسألة (١١) : الأقوى أنّ المتنجّس منجِّس كالنجس[١].

وهنا يأتي دور المؤونة الثانية : وهي البناء على إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية، فيجري استصحاب عدم بولية القذر المردّد، فينقّح بذلك موضوع الحكم بكفاية الغسل مرّةً واحدة؛ لأنّ هذا الموضوع ـ بعد تخصيص العامّ الفوقيّ بدليل التعدّد في البول ـ يكون مركّباً من ملاقاة قذرٍ وعدم كون القذر بولاً، والأوّل وجداني، والثاني استصحابي، ولا يعارض استصحاب عدم البولية باستصحاب عدم الدَمِية لعدم الأثر، إذ لو أُريد به نفي أصل الغسل فهو غير معقول؛ للعلم بلزومه. وإن أُريد به إثبات البولية فهو غير ممكن؛ لأنّه من الأصل المثبت.

[تنجيس المتنجّس :]

(١) بعد الفراغ عن سريان النجاسة من عين النجس ـ بقرينة كلّ ما يدلّ على عدم كفاية زوال العين في حصول الطهارة ـ يتكلّم في أنّ المتنجّس الذي لم يكن عليه عين النجس هل يكون منجِّساً، أم لا ؟ ويخرج عن محلّ الكلام موضوعاً ما إذا كان على المتنجّس الملاقي شيء من عين النجس، ويخرج عنه حكماً ما إذا كان المتنجّس بعين النجس هو الماء ونحوه من المائعات، فإنّ تنجيسه حينئذٍ ليس محلّ خلاف، ولا ينبغي أن يقع موضعاً للإشكال، ويشمل محلّ الكلام فرض وجود الرطوبة في المتنجّس أو في الطاهر، ولا وجه لإخراج الفرض الأوّل عنه كما قيل؛ لأنّ مساق الفرضين واحد بلحاظ أدلّة الباب، كما سنرى.

وعلى أيّ حالٍ فالكلام في تنجيس المتنجّس يقع في جهات :

الأُولى : في تنجيس المتنجّس إذا كان مائعاً.

والروايات التي يمكن أن يستدلّ بها في هذه الجهة عديدة :

منها : الروايات الواردة في تنجّس ملاقي الماء الذي شرب منه الكلب أو الخنزير ، من قبيل رواية محمّد بن مسلم ، عن أبي عبد الله قال : سألته عن الكلب يشرب من الإناء ؟ قال : «اغسل الإناء...»[1].

ودلالة الرواية واضحة ، باعتبار أنّ الأمر بالغسل في أمثال المقام إرشاد إلى النجاسة على ما تقدّم مراراً ، غير أنّه لا إطلاق فيها للمائع المتنجّس بغير عين النجس لو تمّ دليل على تنجّس المائع بغير عين النجس ؛ لأنّ مفادها تنجيس المائع المتنجّس بعين النجس ، والتعدّي إلى المراتب الطولية لا يقتضيه الارتكاز العرفي ، بخلاف التعدّي إلى المراتب العَرْضية ؛ لأنّ الارتكاز لا يأبىٰ عن تنازل النجاسة وضعفها بتعدّد المراتب الطولية ، كما هي الحالة في القذارات العرفية.

اللهمّ إلّا أن يضمّ إلى ذلك دعوى : أنّ الأمر بغسل الإناء يدلّ على أنّ الإناء ينجس أيضاً لو لم يغسل ، مع أنّه متنجّس بالمتنجّس ، ويكون التعدّي حينئذٍ إلى المائع المتنجّس بالمتنجّس بلحاظ المراتب العَرْضية لا الطولية . وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى[2].

ومن روايات هذه الجهة : موثّقة عمّار ، الواردة في ماء الإناء الذي توضّأ منه وصلّىٰ ثمّ وجد فيه فأرةً متسلّخة ، فأمر الإمام بإعادة الوضوء والصلاة ، وغسل ثيابه وكلّ ما أصابه ذلك الماء[3].

وفقرة الاستدلال قوله : «واغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء» ، والكلام فيها ـ كما سبق ـ من حيث الدلالة على تنجيس الماء ، ومن حيث الاستشكال في

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٥ ، الباب ١ من أبواب الأسآر ، الحديث ٣.

(٢) ولكن على أيّ حالٍ الرواية ضعيفة بالحسين بن الحسن بن أبان.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٤٢ ، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١.

التعدّي إلى المراتب الطولية من المائع المتنجّس.

ومنها: رواية العيص بن القاسم، قال: سألته عن رجلٍ أصابته قطرة من طشتٍ فيه وضوء، فقال: «إن كان من بولٍ أو قذرٍ فيغسل ما أصابه»[١].

وهي في دلالتها على نجاسة الملاقي كما سبق، وفي إطلاقها للمائع المتنجّس بغير عين النجس كلام مبنيّ على أنّ القذر هل هو بالمعنىٰ المصدري فيختصّ بعين النجس، أو بالمعنى الوصفي فيشمل المتنجّس؟ واللفظ إن لم يكن ظاهراً في عين النجس كفى الإجمال في عدم الجزم بالإطلاق.

هذا، مضافاً إلى سقوط الرواية سنداً، إذ رواها المحقّق في المعتبر[٢]، والشهيد في الذكرى[٣] مرسلةً عن العيص.

ومنها: رواية معلّىٰ بن خنيس، قال: سألت أبا عبد الله عن الخنزير يخرج من الماء فيمرّ على الطريق فيسيل منه الماء، أمرّ عليه حافياً؟ فقال: «أليس وراءه شيء جافّ؟» قلت: بلى، قال: «فلا بأس، إنّ الأرض يطهّر بعضها بعضاً»[٤].

وهي تدلّ على تنجّس قدم الرجل بقرينة احتياجها إلى المطهّر، والضمير في «أمرّ عليه» إن رجع إلى الماء دلّ على تنجيس الماء للقدم، وإن رجع إلى الطريق المرطوب فمع فرض امتصاص الأرض للماء يدلّ على تنجيس الماء للأرض وتنجيسها للقدم، ومع فرض عدم الامتصاص وإصابة القدم للماء نفسه

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٤.

(٢) المعتبر ١: ٩٠.

(٣) ذكرىٰ الشيعة ١: ٨٤.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٨، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

يدلّ على تنجيس الماء نفسه.

وعلى أيٍّ حالٍ فتنجيس الماء المتنجّس بعين النجس هو القدر المتيقّن على كلّ حال، غير أنّها كسابقتها في عدم الإطلاق لإثبات أنّ المائع المتنجّس منجِّس مطلقاً ولو كان قد تنجّس بالمتنجّس، على كلامٍ أشرنا إليه سابقاً[١].

ومنها: ما ورد في بَلِّ القصب بالماء القذر، كمعتبرة عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عن البارية يبلّ قصبها بماءٍ قذرٍ هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: «إذا جفّت فلا بأس بالصلاة عليها»[٢]. ونظيرها معتبرة علي بن جعفر، عن أخيه[٣].

فإنّ إناطة الجواز بالجفاف يدلّ على تنجيس الماء القذر للبارية، وإلّا لجازت الصلاة عليها مطلقاً، من دون فرقٍ بين أن يكون الملحوظ في عدم الجواز مع عدم الجفاف تعرّض المصلّي للنجاسة، أو اشتراط طهارة المكان ولو بلحاظ موضع السجود، غايته أنّه على الثاني لابدّ من تقييد الجفاف بالجفاف بالشمس، بناءً على مطهّريتها، كما هو واضح.

وتمتاز هاتان الروايتان بالإطلاق؛ لشمولهما لكلّ ماءٍ قذرٍ حتّى ولو كان قد تقذّر بالمتنجّس.

اللهمّ إلّا أن يقال بانصراف القذارة إلى القذارة العينية وانصرافها عن النجاسة الحكمية، وعليه فالقذر ما كان مبتلىً بقذارةٍ عينيةٍ، لا مطلق ما حكم بنجاسته.

---

(١) مضافاً إلى ضعفها بالمعلّى بن خنيس، الذي لم يثبت توثيقه.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، الحديث ٢.

ثمّ على فرض الإطلاق فإن تمّ دليل من الخارج على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس شمله الإطلاق المذكور، فيثبت أنّه منجّس، وإن لم نقل بانفعال الماء القليل بالمتنجّس فقد يستشكل في فائدة الإطلاق المذكور في الروايتين، إذ موردهما الماء، ولا مصداق للماء القذر سوى الماء الملاقي لعين النجس، وما يمكن أن يتنجّس بملاقاة المتنجّس ـ وهو المضاف مثلاً ـ ليس مورداً للروايتين.

ويندفع: بأنّ ظاهر الروايتين إعطاء الضابط الكلّيّ في التنجيس، وهو: أن يكون الماء قذراً، وانحصار هذا العنوان في خصوص الماء بالملاقي لعين النجس لا ينافي تعدّد مصاديقه بلحاظ مطلق المائعات، وشمول الإطلاق لها بعد إلغاء خصوصية الماء في مقابل أقسام المائع الاُخرى.

الجهة الثانية: في تنجّس المائع بالملاقاة للمتنجّس، وهذه عكس الجهة السابقة، إذ كنّا نتكلّم عن منجّسية المائع المتنجّس، وهنا نتكلّم عن تنجّس المائع بالمتنجّس.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك تفصيلاً في أبحاث المياه من هذا الشرح[1]، واتّضح أنّ الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المتنجّس، وأنّ غيره من المائعات إن قيل بانفعالها فإنّما تنفعل بملاقاة المتنجّس الأوّل، أي المتنجّس بعين النجس، ولا دليل على انفعاله بملاقاة المتنجّس الثاني؛ لأنّ مدرك الانفعال بالمتنجّس الأوّل رواية عمّار الواردة في دَنِّ الخمر، والدالّة على المنع عن وضع الخلّ فيه قبل أن يغسل، وهذا المنع يدلّ على أنّ الدَنَّ منجّس، وهو متنجّس أوّل،

---

(١) راجع الجزء الأوّل: ٤٢٨ ـ ٤٤٥.

فلا تقتضي الرواية أكثر من تنجيس المتنجّس الأوّل للمائع.

الجهة الثالثة: في أنّ المتنجّس غير المائع هل ينجّس الجامد؟ ونخصِّص الكلام هنا بالمتنجّس الأوّل، وهو المتنجّس بعين النجس، وأمّا منجّسية المتنجّس الثاني ـ أي المتنجّس بالمتنجّس ـ فيأتي الكلام عنها في الجهة الرابعة.

ولكن قبل الدخول في بحث هاتين الجهتين بلحاظ روايتهما لابدّ من الالتفات إلى نكتة، وهي: أنّه يمكن أن يقال ـ بناءً على مباني جماعةٍ من الفقهاء كالسيد الأُستاذ وغيره ـ بعدم الحاجة إلى استئناف بحثٍ في هاتين الجهتين؛ لكفاية النتائج التي خرجوا بها من الجهتين السابقتين للحكم بالتنجيس في هاتين الجهتين، وذلك بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ هؤلاء الأعلام افترضوا في الجهة الأُولى: أنّ المائع المتنجّس ينجّس على كلّ حال، وفي الجهة الثانية: أنّ الماء القليل ـ فضلاً عن غيره من المائعات ـ ينفعل بملاقاة المتنجّس مطلقاً، فاذا جمعنا بين هذين المبنيَين نتج: أنّا لو جعلنا ماءً قليلاً يلاقي ثوباً متنجّساً ـ سواء كان متنجّساً أوّلاً أو متنجّساً ثانياً ـ لتنجّس الماء القليل بحكم ما بنوا عليه في الجهة الثانية من انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس مطلقاً.

ثمّ إنّ هذا الماء القليل لو لاقىٰ جسماً طاهراً جامداً ـ كالقلم ـ لنجّسه بحكم ما بنوا عليه في الجهة الأُولى من تنجيس الماء المتنجّس، مع أنّ هذا الماء لم يكتسب نجاسته إلّا من الثوب المتنجّس بحسب الفرض، فنضمّ إلى ذلك دعوى أولويةٍ عرفيةٍ واضحة، وهي: أنّ القلم إذا كان يتنجّس بملاقاة ذلك الماء فهو أولىٰ بالتنجّس بملاقاة ما تنجّس به ذلك الماء ابتداءً، أي بملاقاة الثوب، إذ لا يزيد الفرع على الأصل، وهذا معناه كفاية نفس تلك النتائج التي انتهى إليها هؤلاء الأعلام في الجهتين السابقتين لإثبات التنجيس في هاتين الجهتين.

وهذا البيان لا يرد على مبانينا في الجهتين السابقتين إلّا في خصوص غير الماء من المائعات، وبالنسبة إلى المتنجّس الأوّل فقط، حيث يقال بأنّ متنجّساً أوّلاً لو لاقىٰ مائعاً مضافاً لنجّسه ـ لِمَا اختير في الجهة الثانية ـ وكان المائع منجِّساً للقلم بالملاقاة ـ لِمَا ذكر في الجهة الأُولى ـ فالقلم أولى بأن يتنجّس إذا لاقىٰ ذلك المتنجّس الأوّل مباشرةً.

والتحقيق: أنّ هذا البيان غير تامٍّ؛ لأنّنا ننكر الأولويّة المدّعاة عرفاً بين تنجّس القلم بالماء المتنجّس وتنجّسه بما نجّس ذلك الماء؛ لأنّ الماء ـ والمائع عموماً ـ يتعقّل فيه عرفاً نحو أسرعيةٍ للتأثير وإسراء النجاسة من الجامد، كما هو أسرع في التأثّر بالنجس، فلا مانع على هذا الأساس من الالتزام بتنجّس القلم بالملاقاة للمائع المتنجّس؛ باعتبار شدّة تأثير المائع وما فيه من قوّة الإسراء والسريان، بينما لا يتنجّس القلم لو لاقىٰ ما تنجّس به ذلك المائع مباشرة؛ لكونه جامداً فاقداً لتلك الخصوصية من النفوذ والسريان.

ونظير ذلك: أنّ الجسم الجامد اليابس لا يتنجّس بملاقاة العذرة اليابسة، ولكنّه يتنجّس بملاقاة الماء الذي أصابته تلك العذرة.

الوجه الثاني: أنّ المتنجّس الذي نبحث عن كونه منجّساً لملاقيه: إن لم نفترض في حالة الملاقاة رطوبةً في أحد المتلاقيين فلا معنى للبحث عن ذلك، إذ لا سراية بدون رطوبةٍ حتّى من عين النجس. وإذا افترضنا الرطوبة وأخذنا بعين الاعتبار ما بنىٰ عليه السيّد الأُستاذ[١] وغيره من الأعلام[٢] من أنّ الرطوبة المسرية الدخيلة في التنجيس لابدّ أن يصدق عليها عنوان الماء ـ أي تكون

---

(١) التنقيح ٢: ١٩٨.

(٢) منهم السيّد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٦٧.

جوهراً عرفاً، لا عرضاً ومجرّد صفةٍ كالرطوبة غير المسرية ـ وأخذنا بعين الاعتبار أيضاً ما بنوا عليه من انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس مطلقاً فينتج: أنّ الرطوبة المفترضة في المقام في أحد المتلاقيين تكون ماءً، وبالتالي تتنجّس بملاقاة المتنجّس، وإذا تنجّست نجّست الجامد الطاهر من المتلاقيين؛ لما بنوا عليه من كون الماء القذر منجّساً للجامد مطلقاً.

وهكذا يثبت أنّ الجامد الطاهر متى ما لاقى الجامد المتنجّس مع الرطوبة المسرية يحكم بنجاسته، بدون حاجةٍ إلى استئناف بحثٍ في ذلك، وإذا لم نبْنِ على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس أجرينا هذا الكلام فيما إذا كانت الرطوبة من غير الماء.

وأمّا إذا لم نشترط في الرطوبة المسرية أن تكون على نحوٍ يصدق عليها عنوان الماء ونحوه فلا يتّجه هذا البيان رأساً؛ لأنّنا نفترض البحث في الجهة الثالثة والرابعة فيما إذا كانت هناك رطوبة مسرية غير واصلةٍ إلى تلك المرتبة فلا معنى لتنجّسها بما هي رطوبة، وإنّما القابل لأن يتنجّس حينئذٍ الجسم الجامد الملاقي، فيقع الكلام عن تنجيس المتنجّس له.

وعلى أيّ حالٍ فالكلام الآن يقع في الجهتين الثالثة والرابعة، أي في تنجيس المتنجّس الأوّل الجامد للجامد، وتنجيس المتنجّس الثاني الجامد وما بعده من الرتب للجامد، ونلحق بالبحث في الجهة الثالثة المتنجّس الأوّل بالماء المتنجّس، حيث تقدّم في الجهة الأُولى أنّ الماء المتنجّس ينجّس ملاقيه[1]، فاذا حصلنا على دليلٍ على تنجيس الجامد المتنجّس بملاقاة المائع المتنجّس كان بنفسه دليلاً على تنجيس الجامد المتنجّس الأوّل بعين النجس أيضاً، إذ لا يحتمل

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢١٥.

فقهياً وعرفاً أن يكون المتنجّس بالمائع المتنجّس أشدّ تنجيساً وحالاً من المتنجّس بعين النجس. نعم، يحتمل الفرق بينه وبين المتنجّس الثاني وما بعده من الرتب، بأن يكون تنجّسه بالمائع سبباً لمزيد قذارته، ويشمل البحث فرض وجود الرطوبة في المتنجّس، كما يشمل فرضها في الملاقي له، خلافاً للسيّد الأُستاذ الذي حصر الكلام بالفرض الثاني ونفى الإشكال في التنجيس في الفرض الأوّل.

والروايات التي يمكن أن يستدلّ بها على التنجيس في كلٍّ من هاتين الجهتين عديدة، نستعرضها فيما يلي مع الإشارة إلى الحدود التي يمكن أن تثبت بكلٍّ منها:

فمنها: روايات غسل الأواني، التي ورد فيها الأمر بغسل الإناء الذي شرب منه الكلب أو الخنزير، أو وقعت فيه الميتة[١]، أو غير ذلك[٢]، وهي تختلف في درجة اهتمامها وتأكيدها على الغسل مرّةً واحدة، أو مرّتين، أو ثلاثاً، أو سبعاً، مع التعفير أو بدونه، حسب اختلاف مراتب القذارات الملاقية للإناء. وقد اعتبر البعض[٣] هذه الطائفة العمدة في إثبات تنجيس المتنجّس الأوّل.

وتقريب هذه الدلالة: أنّا لو نظرنا إلى حاقّ المدلول اللفظيّ المستفاد من هذه الطائفة فغاية ما يثبت بها كون عين النجس منجّسةً للإناء أو للمائع، وهو بدوره ينجّس الإناء؛ لأنّ هذه هي مرتبة الأواني التي ورد الأمر بغسلها إرشاداً إلى نجاستها وكيفية تطهيرها، وليس في ذلك ما يقتضي تنجيس المتنجّس الأوّل

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٨، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١. و ٥١٦، الباب ٧٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٦، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) التنقيح ٢: ٢٢٧.

الجامد.

ولكنّ هناك دلالةً عرفيةً اقتضائيةً يستفاد منها تنجّس الجامد بـالجامد المتنجّس، وتلك هي: أنّ الآنية المتنجّسة لو لم تكن منجّسةً لِمَا يلاقيها لم يكن وجه لاهتمام الشارع بغسلها وأمره بتطهيرها، وبيان مراتب هذا التطهير شـدّةً وضعفاً؛ لأنّها لا تقع بنفسها مورداً للاستعمال المشروط بالطهارة، وإنّما الذي يقع كذلك ما يلاقيها وما يوضع فيها من طعام، فلو لم تكن منجّسةً لكانت تلك الألسنة المختلفة الواردة في تطهيرها لغواً عرفاً، فصوناً لكلام الشارع عن اللغوية العرفية وبدلالة الاقتضاء ينعقد ظهور في أنّها منجّسة، وبذلك يثبت أنّ المتنجّس الأوّل الجامد منجّس.

وهذه هي ميزة روايات غسل الأواني على روايات غسل الثياب والبدن، حيث إنّ الغسل هناك واضح الحكمة، باعتبار وقوع نفس البدن والثوب مورد الاستعمال المشروط بالطهارة حتّى لو لم يكن منجّساً.

وقد نوقش في هذا الاستدلال بمناقشاتٍ لا ترجع إلى محصّل، نقتصر على ذكر اثنتين منها:

الأُولى: دعوى احتمال كون النكتة في الأمر بغسل الأواني هو الرجحان النفسيّ للأكل والشرب من الأواني الطاهرة، وهذه المناقشة واضحة الفساد، إذ كيف يمكن أن تكون مثل هذه الأوامر ـ المشدّدة والمؤكّدة والمركوز عرفاً كونها بملاك التخلّص عن المحاذير اللزومية ـ مجرّد استطراقٍ إلى أدبٍ شرعيٍّ في نفسه ليس واضحاً ولا مركوزاً في الأذهان بعنوانه؟ فهذا احتمال عقليّ ثبوتيّ لا عرفيّ إثباتي.

الثانية: دعوى أنّ الأمر بالغسل لعلّه من أجل تحصيل الاطمئنان بزوال ما تبقىٰ من أجزاء عين النجاسة في الآنية، وهذا الاحتمال أيضاً غير عرفي.

أمّا أوّلاً: فلأنّ بعض القذارات المفروضة في مورد هذه الأوامر ليس ممّا تبقىٰ منه أجزاءٌ في الإناء عادةً، من قبيل الميتة الملاقية للإناء مثلاً.

وثانياً: لأنّ بعض هذه الروايات قد أمرت بالغسل مراراً، مع أنّه لو كان النظر إلى مجرّد إزالة عين النجس وأجزائه، لا زوال النجاسة الحكمية، كفىٰ في ذلك الغسل مرّةً واحدة، حيث لا تبقى الأجزاء العينية العرفية عادةً بعد الغسلة الاُولى.

وثالثاً: أنّ هذا على خلاف موضوعية عنوان الغسل، الذي هو الميزان دائماً لاستفادة النجاسة الحكمية، فإنّ حمل هذا العنوان على أنّه مجرّد طريقٍ إلى إزالة الأجزاء العينية خلاف المتفاهم العرفيّ والفقهي.

هذا، ولكنّ التحقيق مع ذلك عدم تمامية الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار على منجّسية المتنجّس الأوّل الجامد؛ وذلك لوجهين، يتمّ أحدهما مطلقاً وعلى جميع المباني، ويتمّ الآخر على مباني بعض الفقهاء كالسيّد الاُستاذ(١)، على الرغم من استدلاله بتلك الطائفة.

أمّا الوجه الأوّل فحاصله: أنّ إثبات تنجيس الآنية بهذه الطائفة لم يكن بدلالةٍ لفظيةٍ كإطلاقٍ أو عمومٍ حتّى يتمسّك به، وإنّما كان بلحاظ قرينة الاقتضاء وصون كلام الشارع عن اللغوية العرفية.

ومن الواضح أنّ قرينة اللغوية ودلالة الاقتضاء لا تثبت المنجّسية المطلقة، بل مطلق المنجّسية، أي القضية المهملة التي هي في قوّة الجزئية، إذ يكفي ثبوت القضية الجزئية لإشباع هذه الدلالة.

وعندئذٍ نقول: إنّ ثبوت منجّسية الآنية في المقام بنحو القضية الجزئية

---

(١) التنقيح ٢: ٢٢٧.

مفروغ عنه، حيث فرغنا في الجهة السابقة عن أنّ المائع مطلقاً، أو خصوص غير الماء المطلق منه يتنجّس بالمتنجّس، وإنّما البحث الآن في منجّسية المتنجّس الجامد للجامد، فيكفي فائدةً لأوامر غسل الآنية التخلّص عن محذور السراية في المائعات التي توضع في الإناء ويلاقيها، والذي هو أمر شائع في استعمالات الأواني في الأمراق ونحوها.

الوجه الثاني: لو قطعنا النظر عمّا تقدّم وافترضنا أنّ الآنية في معرض الملاقاة مع الجوامد لا المائعات فيمكن القول أيضاً بأنّ هذه الروايات لا تدلّ على أنّ الآنية تنجّس الجامد مطلقاً، بل تدلّ على أنّ التنجيس بمقدارٍ مصحّح للفائدة من الأمر بالغسل عرفاً، ويكفي لذلك افتراض التنجيس في حالة كون الرطوبة في نفس الآنية، بناءً على ما نقلناه عن السيّد الأُستاذ[1] من: أنّ التنجيس في هذا الفرض مفروغ عنه، فاذا كان مفروغاً عنه حقّاً فليكن هذا المقدار كافياً لإخراج الأمر بغسل الآنية عن اللغوية، فلا موجب لإثبات التنجيس في فرض كون الرطوبة في الملاقي، الذي ادّعي أنّه هو محلّ الكلام. نعم، إذا بني على عدم احتمال الفرق بين الصورتين عرفاً لم يتمَّ هذا البيان.

ومن جملة الروايات التي قد يستدلّ بها لإثبات تنجيس المتنجّس الجامد: ما ورد من الأخبار في بيان كيفية غسل الفراش، من قبيل معتبرة إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلت للرضا : الطنفسة[2] والفراش يصيبهما البول كيف

---

(١) التنقيح ٢: ٢٢٧، وراجع الصفحة ٢٢٣ من هذا الجزء.

(٢) الطِنْفِسة ـ بكسرتين في اللغة العالية، واقتصر عليها جماعة منهم ابن السكّيت، وفي لغةٍ بفتحتين ـ، وهي بساط له خمل رقيق، وقيل: هو ما يجعل تحت الرحل على كتفي البعير، والجمع طنافس، المصباح المنير (مادة الطنفسة).

يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو ؟ قال : «يغسل ما ظهر منه في وجهه»[١].

وتقريب الاستدلال كما تقدّم في الطائفة السابقة، حيث إنّ الفراش المتنجّس لو لم يكن موجباً للتنجيس لم يكن هناك موجب للاهتمام بتطهيره.

ويمكن أن يناقش : بأنّ الحيثية الموجبة للاهتمام لم تذكر في هذه الروايات، وإنّما فرغ عن وجود داعٍ للتطهير، وبيّنت كيفيته، فلعلّه لأجل التحفّظ على طهارة مكان المصلّي، وهي إن لم تكن شرطاً في مكان المصلّي بعنوانها ـ كما ذهب إلى ذلك فقهاء العامّة في الجملة ـ فلا شكّ في كونها أدباً من الآداب المركوزة في أذهان المتشرّعة، إذ يهتمّون بالصلاة في مكانٍ نظيفٍ بقطع النظر عن محذور السراية.

ومن جملة ما يستدلّ به في المقام أيضاً : رواية معلّى بن خنيس المتقدّمة[٢] في الجهة الاُولى إذا حمل الضمير في قوله : «أمرّ عليه حافياً»، أي على الطريق، لا على الماء، إذ على الثاني تدلّ على تنجيس المائع المتنجّس كما تقدّم. وأمّا على الأوّل فتدلّ على تنجيس الجامد : إمّا لاستظهار كون المنجّس نفس العنوان المأخوذ في السؤال وهو الطريق، أو لإطلاقه لفرض امتصاص الطريق للماء وعدم بقاء عينه مع وجود النداوة.

وقد يعيّن الأوّل بقرينة قوله : «إنّ الأرض يطهّر بعضها بعضاً»، فإنّ هذا التعليل وإن كان لا يخلو من إجمالٍ ولكن بعد حمله على أنّ الأرض يطهّر بعضها ما يتنجّس بالبعض الآخر يناسب الاحتمال الأوّل حينئذٍ.

ولكن إذا احتمل الفرق في تنجيس المتنجّس بين فرض الرطوبة فيه أو في

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٠٠، الباب ٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٨، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

ملاقيه، وأولوية الفرض الأوّل بالتنجيس كما عليه السيّد الأُستاذ، بل المفروغية عنه فلا يمكن الاستدلال بالرواية على التنجيس في فرض جفاف المتنجّس ورطوبة الملاقي، وعلى أيّ حالٍ فالرواية ساقطة سنداً ولا يمكن التعويل عليها.

ومن جملة الروايات: معتبرة الأحول، عن أبي عبد الله في الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف، ثمّ يطأ بعده مكاناً نظيفاً، قال: «لا بأس إذا كان خمسة عشر ذراعاً أو نحو ذلك»[1]. ومثلها روايات أُخرى في نفس الباب.

وتقريب الاستدلال بها: أنّها دلّت على تنجّس الرِجل بالأرض المتنجّسة التي عبّر عنها بالموضع الذي ليس بنظيف، وهو عنوان يشمل المتنجّس الخالي من عين النجس، بل طبيعيّ المتنجّس، ولو بالمتنجّس لصدق عنوان «ليس بنظيف» على ذلك جميعاً.

ويرد عليه ـ بعد تسليم أنّ النظافة هنا في مقابل القذارة الحكمية لا العينية ـ: أنّ الرواية سؤالاً وجواباً ليست ناظرةً إلى أصل سراية النجاسة من المتنجّس الجامد إلى ملاقيه إثباتاً ونفياً ليتمسّك بإطلاقها لفرض المتنجّس الخالي من عين النجس، بل قد فرض فيها الفراغ عن سراية النجاسة من الأرض المتنجّسة إلى الرِجل، وتمام النظر متّجه إلى مسألة مطهّرية الأرض النظيفة وحدودها، ولهذا تصدّى الإمام إلى بيان الحدّ الذي يحصل به التطهير.

ومن جملة الروايات: روايات بلِّ القصب التي تقدّم الاستدلال بها في الجهة الأُولى، كمعتبرة عليّ بن جعفر: سألته عن البواري يبلّ قصبها بماءٍ قذرٍ أيصلّىٰ عليه قال: «إذا يبست فلا بأس»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٧، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

ولا إشكال في دلالتها ـ كما تقدّم[١] ـ على منجّسية المائع القذر، وأمّا دلالتها على منجّسية الجامد المتنجّس فقد تدّعىٰ بتقريب: أنّ الجواب يدلّ بمفهومه على البأس في الصلاة على البارية المذكورة مع عدم الجفاف، ولا وجه لذلك إلّا السراية والتنجيس؛ لأنّ الصلاة على البارية أعمّ من السجود عليها، فحمل البأس على محذور نجاسة موضع الجبهة خلاف إطلاق العنوان، فتدلّ الرواية على منجّسية البارية.

والتحقيق: أنّ عنوان «أيصلّى عليه»: تارةً يقال بأنّه ظاهر في إيقاع الصلاة بتمامها عليه بما فيها السجود. وأُخرى يقال بأنّه ظاهر في اتّخاذه مكاناً للمصلّي، ومطلق من حيث إنّه يسجد عليه أوْ لا.

فعلى الأوّل يتعيّن تقييد اليبوسة في جواب الإمام بالجفاف الناشئ من الشمس؛ لئلّا يلزم الترخيص في السجود على النجس الجافّ، ومعه يسقط الاستدلال بالمفهوم؛ لأنّ البأس في المفهوم يكون بلحاظ وقوع السجود على النجس.

وعلى الثاني قد يقال بأنّ الأمر دائر بين تقييد العنوان المذكور في السؤال بفرض عدم السجود على البارية، أو تقييد اليبوسة في الجواب باليبوسة بالشمس، إذ مع عدم التقييدين يلزم جواز السجود على النجس، والاستدلال إنّما يتمّ لو قدِّم التقييد الأوّل على الثاني، مع أنّه بلا موجب، فيسقط الاستدلال بالرواية.

فإن قيل: إنّ الرواية لو خلّيت ونفسها تدلّ منطوقاً على نفي البأس في الصلاة على البارية اليابسة، سواء مع السجود عليها أو بدونه، وسواء كانت اليبوسة بالشمس أو بغيرها، فهذه صور أربع منفيّ عنها البأس بالمنطوق. وتدلّ

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢١٨.

مفهوماً على البأس في الصلاة على البارية غير اليابسة، سواء السجود عليها أو بدونه، وما هو لازم بلحاظ دليل بطلان السجود على النجس تـقييد إطـلاق المنطوق بإخراج صورةٍ واحدةٍ من الصور الأربع، وهي صورة السجود عـلى البارية مع كون اليبوسة بغير الشمس، وما هو محطّ الاستدلال إطلاق المفهوم لصورة الصلاة على البارية غير اليابسة من دون سجودٍ عليها، فلا موجب لسقوط دلالة الرواية.

قلنا: إنّ عنوان الصلاة على البارية ظاهر في الصلاة المشتملة على السجود عليها أيضاً، لا في مجرّد اتّخاذها موقفاً، ولو سلّم الإطلاق فليس ما ذكر من لزوم الاقتصار في التصرّف على إخراج صورةٍ واحدةٍ من الصور الأربع للـمنطوق صحيحاً؛ لأنّ هذا معناه: أنّ الصور الثلاث الباقية تحت إطلاق الرواية لا يكون الحكم بنفي البأس فيها ثابتاً بلحاظ عنوانٍ كلّيٍّ واحد، بل نفي البأس في صورة الصلاة بلا سجودٍ بلحاظ مطلق الجفاف، ونفيه في صورة الصلاة مع السجود بلحاظ الجفاف بالشمس، وليس هذا من التقييد العرفيّ بشيء، وهذا بخلاف ما إذا قيِّدت اليبوسة باليبوسة بالشمس بلحاظ تمام مـورد السـؤال، ومـعه يسـقط الاستدلال.

ومن جملة روايات التنجيس: معتبرة عمّار، وقد جاء فيها: «إذا كـان الموضع قذراً من البول أوغير ذلك فأصابته الشمس ثمّ يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة، وإن أصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطباً فلا يجوز الصلاة حتّى ييبس، وإن كانت رجلك رطبةً وجبهتك رطبةً أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلِّ على ذلك الموضع حتّى ييبس، وإن كان غير الشمس أصابه حتّى ييبس فإنّه لا يجوز ذلك»[1].

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

ولعلّ هذه الرواية من أقوى روايات الباب، مع أنّني لم أرَ من استدلّ بها في المقام، وفقرة الاستدلال فيها الجزء الأخير منها، حيث حكم الإمام بعدم الصلاة على الموضع القذر مع رطوبة الرِجل أو غير ذلك، حتّى لو كان الموضع قد يبس، ولكن بغير الشمس، ويتعيّن محذور ذلك في السراية، وحيث إنّ المفروض جفاف البول المساوق لزوال عين النجاسة فالسراية حينئذٍ تعني تنجيس المتنجّس الخالي من عين النجس إذا كان ملاقيه مرطوباً، وهو المقصود في المقام، وهذا الاستدلال تامّ، بل يمكن أن يقال بدلالة الرواية على تنجيس المتنجّس مطلقاً ولو كان متنجّساً بالواسطة، تمسّكاً بإطلاق قوله: «أو غير ذلك».

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ المراد بـ«غير ذلك» ما كان منجّساً بالملاقاة، وحيث إنّ الرواية تثبت بالبيان السابق أنّ المتنجّس الأوّل ينجِّس فيكون لقوله: «أو غير ذلك» إطلاق للمتنجّس الأوّل، فيثبت بالإطلاق أنّ الموضع القذر بملاقاة المتنجّس الأوّل منجّس أيضاً، وهو معنى أنّ المتنجّس الثاني منجّس أيضاً، وهكذا...

ولكن يندفع ذلك: بأنّ «غير ذلك» لا إطلاق فيه للمتنجّس الجامد الخالي من عين النجاسة؛ لأنّ الجامع المأخوذ هو القذر، حيث قال: «قذراً من البول أو غير ذلك»، وكون الموضع قذراً لا يشمل صورة ملاقاة الموضع لليد المتنجّسة الخالية من عين النجاسة حتّى لو قيل بالسراية؛ لأنّ السراية الحكمية لا تحقّق عنوان القذارة عرفاً، وحمل القذارة في قوله: «قذراً» على القذارة الحكمية عناية محتاجة إلى القرينة، خصوصاً أنّ مناسبات العاطف والمعطوف حين يذكر البول ويقال: «أو غير ذلك» تناسب أن يراد ما هو من قبيل البول من القذارات العينية، ولا أقلّ من احتمال ذلك بنحوٍ يوجب الإجمال، وعدم تعيّن إرادة مطلق النجس من كلمة «الغير» بعد وضوح عدم إرادة الغير على إطلاقه.

ومن جملة الروايات : ما ورد فيها [النهي] عن مصافحة الكتابيّ والأمر بغسل اليد منها[١].

وتقريب الاستدلال بها : أنّها إذا حملت على النجاسة الذاتية للكافر ـ كما عليه المشهور ـ فهي أجنبية عن محلّ الكلام، ولكن لو فرض تقديم مادلّ على الطهارة الذاتية تعيَّن حمل هذه الروايات : إمّا على أصالة النجاسة العَرَضية في الكافر، أو على التنزّه الاستحبابي ؛ لاحتمال النجاسة، وعلى كلا التقديرين يتمّ الاستدلال في المقام.

أمّا على الأوّل فلأنّ المتنجّس الأوّل لو لم يكن منجّساً لم يكن فرض النجاسة العَرَضية للكافر يستتبع نجاسة الملاقي.

وأمّا على الثاني فلأنّ التنزّه المذكور معناه عرفاً رعاية احتمال السراية من باب الاحتياط ؛ للشكّ في تنجّس الكافر دائماً، فلو لم يكن المتنجّس منجّساً لم يكن معنىً لهذا التنزّه.

ويمكن الجواب على ذلك : بأنّ هذا فرع أن نستظهر كون المحذور الملحوظ لزومياً أو تنزيهياً هو النجاسة بالمعنى المقصود في المقام، وأمّا إذا احتملنا عرفاً أنّ الأمر بالاجتناب وغسل اليد تنزيه بلحاظ حزازةٍ معنويةٍ فلا ينعقد للأمر بالغسل ظهور في الإرشاد إلى النجاسة كي يدلّ على المقصود في المقام.

وهناك طائفة من روايات مساورة الكتابيّ لا يتطرّق إليها هذا الإيراد، وهي التي اُمر فيها الكتابيّ نفسه بأن يغسل يده، كمعتبرة إبراهيم بن أبي محمود، قال : قلت للرضا : الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنّها نصرانية

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٢٠، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

لا تتوضّأ ولا تغتسل من جنابة، قال: «لا بأس، تغسل يديها»[١].

ومعتبرة العيص، قال: سألت أبا عبد الله عن مؤاكلة اليهوديّ والنصرانيّ والمجوسي؟ فقال: «إذا كان من طعامك وتوضّأ فلا بأس»[٢].

فإنّ الظاهر منها ـ خصوصاً الأُولى ـ التسليم بالسراية والانفعال، مع أنّ يد الكتابيّ ليست عين النجاسة، وإلّا لم يجب غسلها، ولا يحتمل أن يكون الأمر بغسلها بلحاظ الحزازة المعنوية؛ لأنّها لا ترتفع عن جسم الكافر بالغسل، فمثل هذه الروايات تدلّ على منجّسية المتنجّس.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ غاية ما يستفاد منها المفروغية عن ثبوت محذور السراية في فرض عدم غسل الكتابيّ ليده، لكن ما هو هذا المحذور؟ وهل هو منجّسيته لكلّ ما يلاقيه، أو لخصوص المائعات والأطعمة المائعة، والتي هي في معرض مساورة الجارية أو المؤاكل المشارك للإنسان في طعامه وشرابه؟

فلا يمكن إثبات الأوّل من هذين الوجهين بالتمسّك بالإطلاق؛ لعدم تصدّي الروايات المذكورة لإثبات التنجيس ليتمسّك بإطلاقها لإثبات التنجيس المطلق، وإنّما يفهم منها أنّ الجارية أو المؤاكل في معرض التنجيس، وإنّ ذلك هو نكتة أمرهما بغسل اليد، ويكفي في صدق هذه المعرضية كون المتنجّس منجِّساً للمائع والأطعمة المائعة، حيث إنّ خدمة الجارية تستدعي عادةً الإتيان بماء الوضوء ونحو ذلك، ومؤاكلة الكتابيّ تستدعي التناول من كلّ ما على المائدة المشتملة غالباً على بعض المائعات.

ومن جملة الروايات: رواية حكم بن حكيم، عن أبي عبد الله ـ في

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٢، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٧، الباب ٥٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

حديث كيفية غسل الجنابة ـ قال : «فإن كنت في مكانٍ نظيفٍ فلا يضرّك أن لا تغسل رجليك، وإن كنت في مكانٍ ليس بنظيفٍ فاغسل رجليك...»[١].

فإنّ الأمر بالغسل يدلّ على السراية. وقد يتمسّك بإطلاق الرواية لإثبات السراية من مطلق المتنجّس؛ لأنّ كلّ متنجّسٍ ليس بنظيفٍ ولو كان بالواسطة.

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا الإطلاق غير واضح؛ لأنّ «نظيف» يقابل «القذر»، والقذر ظاهر في ما كان محلّاً للقذارة العينية نفسها[٢].

ومثلها معتبرة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله قال : قلت له : أغتسل من الجنابة وغير ذلك في الكنيف الذي يبال فيه وعليَّ نعل سندية، فأغتسل وعليّ النعل كما هي ؟ فقال : «إن كان الماء الذي يسيل من جسدك يصيب أسفل قدميك فلا تغسل قدميك»[٣].

فإنّ ما يدلّ عليه بالمفهوم من الأمر بغسل القدمين كاشف عن السراية، ومقتضى الإطلاق ثبوت السراية حتّى مع عدم فعلية نفس البول وملاقاته، فيدلّ على السراية من المتنجّس الأوّل.

اللهمّ إلّا أن يقال : إنّ مثل هاتين الروايتين في مقام البيان من ناحية أنّ إصابة الماء من خلال غسل الجنابة هل يكفي في التطهير، أو يحتاج الخبث إلى غسلٍ مستقلٍّ بعد الفراغ عن السراية، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق ؟

ومن جملة الروايات : معتبرة عليّ بن جعفر، عن أخيه أنّه سأله عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس، ويصيبهما البول، ويغتسل فيهما من الجنابة

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٢٣٣ ـ ٢٣٤، الباب ٢٧ من أبواب غسل الجنابة، الحديث ١.

(٢) مضافاً إلى ضعفها بالحسين بن الحسن بن أبان.

(٣) وسائل الشيعة ٢ : ٢٣٤، الباب ٢٧ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

أيصلّى فيهما إذا جفّا؟ قال: «نعم»[١].

وتقريب الاستدلال: أنّ ظاهر الرواية افتراض السائل وجود المحذور في حالة عدم الجفاف وإمضاء الإمام لذلك، وهذا المحذور هو السراية لا السجود على النجس ـ وإلّا لم يرتفع بفرض الجفاف بغير الشمس، ولناسب السؤال عن الصلاة عليه لا فيه ـ فيدلّ على أنّ الأرض المتنجّسة تنجّس بدن المصلّي في حالة عدم الجفاف.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ كلام الإمام لو كان قد أناط الجواز بالجفاف على نحوٍ يكون له مفهوم دالّ على عدم الجواز مع الرطوبة وفرض شمول الرطوبة للنداوة العرضية، وعدم اختصاصها بالرطوبة العينية لتمّ الاستدلال بإطلاق المفهوم على أنّ المتنجّس الخالي من عين النجس منجّس. ولكنّ الملحوظ أنّ كلام الإمام ليس له مفهوم، وإنّما حكم بالجواز في فرض سؤال السائل وهو فرض الجفاف، ولم يكن بلسان الجملة الشرطية ليكون له مفهوم، غاية الأمر أنّه يستظهر منه إمضاء الإمام لِمَا يظهر من الراوي من وجود محذورٍ في فرض عدم الجفاف، وهذا المحذور المستظهر قابل للحمل على سراية النجاسة إلى المصلّي من نفس الرطوبات البولية والمائية إذا كانت بنحوٍ لها عينية عرفاً.

ومن جملة الروايات: مرسلة محمّد بن إسماعيل، عن أبي الحسن : «في طين المطر، أنّه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيّام، إلّا أن يعلم أنّه قد نجّسه شيء بعد المطر، فإن أصابه بعد ثلاثة أيّامٍ فاغسله، وإن كان الطريق نظيفاً لم تغسله»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥٢٢، الباب ٧٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وفقه الرواية : أنّ الطين يطهر بنزول المطر طهارةً واقعية، وكلّما أصاب الثوب بعد نزول المطر إلى ثلاثة أيّامٍ يبنىٰ على طهارته؛ إلّا أن يعلم بقذارته، وأمّا بعد ذلك فباعتبار معرضيّته الشديدة للتنجّس يعتبر الأصل هو النجاسة إلّا أن يعلم نظافته.

وكيفية الاستدلال بها في المقام واضح، فإنّه أمر بغسل ملاقي الطين بعد ثلاثة أيّام، وفرضه هو فرض عدم عين النجس عليه، وإلّا لم يكن هناك فرق بين الأيّام الثلاثة وما بعدها، وليس ذلك إلّا لأنّ المتنجّس ينجّس ملاقيه. والرواية مطلقة تشمل المتنجّس الثاني وما بعده، حيث إنّها تدلّ على تنجيس الطين؛ وهو متنجّس أوّل على أقلّ تقدير، فيكون فرض تنجّس الطين بـالمتنجّس الأوّل مشمولاً لإطلاق قوله : «إلّا أن يعلم أنّه قد نجّسه شيء»، وهذا يعني أنّ الطين المتنجّس بالمتنجّس يكون منجّساً.

ولكنّ الرواية لا يمكن التعويل عليها حتّى لو تمّت دلالتها؛ لسقوط سندها بالإرسال.

ومنها أيضاً : معتبرة عمّار بن موسى، قال : سُئِل أبو عبد الله عن الحائض تعرق في ثوب تلبسه ؟ فقال : «ليس عليها شيء، إلّا أن يصيب شيء من مائها أو غير ذلك من القذر فتغسل ذلك الموضع الذي أصابه بعينه»[1].

والاستدلال بقوله : «من مائها ـ أي دم الحيض ـ أو غير ذلك من القذر» بناءً علىٰ إطلاق عنوان القذر للنجاسات الحكمية، وعدم اختصاصه بـالقذارة العينية، فيدلّ عندئذٍ علىٰ منجّسية كلّ متنجّسٍ يصيب البدن أو الثوب.

ولكنّ الإطلاق المذكور محلّ الإشكال؛ لظهور القذر في القذارة العينية،

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٠، الباب ٢٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

خصوصاً مع ملاحظة مناسبات العاطف والمعطوف؛ لوضوح أنّ المقصود من الغير ليس مطلق الغير، بل الغير المشترك مع دم الحيض في جامعٍ ملحوظٍ يعيَّن بالمناسبات المذكورة.

ومن قبيل هذه الرواية: مرسلة حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله : في الرجل يصلّي في الخفِّ الذي قد أصابه القذر، فقال: «إذا كان ما لا تتمّ فيه الصلاة فلا بأس»[١] بناءً على إطلاق القذر للنجاسات الحكمية، فيدلّ على تنجّس الخفِّ بالمتنجّس.

غير أنّ الإطلاق المذكور ليس واضحاً، مضافاً إلى عدم إمكان التمسّك بالإطلاق في هذه الرواية حتّى لو تمّ في نفسه؛ لعدم كونها في مقام بيان سراية النجاسة من القذر إلى الخفّ ليتمسّك بإطلاقها، وإنّما فرغ فيها عن السراية، وكان النظر ـ سؤالاً وجواباً ـ متّجهاً إلى مانعية وقوع الصلاة مع الخفّ المفروغ عن نجاسته. هذا، على أنّ الرواية ساقطة سنداً بالإرسال.

ومن جملة الروايات أيضاً: معتبرة زرارة التي يستدلّ بها على الاستصحاب في الأُصول، قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منيٍّ... إلى آخره»[٢]. وذلك تمسّكاً بإطلاق كلمة «الغير» في قوله: «دم رعاف أو غيره» الشامل لمطلق النجاسات.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ كلمة «الغير» معطوف على الرعاف، لا على الدم، والمقصود: دم رعاف أو دم غير الرعاف، وليس المقصود الدم أو غير الدم، ولهذا عطف المنيّ

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٦، الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

على ذلك، ولا أقلّ من احتمال كون الغير معطوفاً على هذا النحو، فلا يبقى إطلاق.

وثانياً: أنّ مناسبات العاطف والمعطوف تمنع عن فعلية الإطلاق المذكور، كما تقدّم.

وثالثاً: أنّ الرواية ليست مسوقةً لبيان السراية وحدودها، وإنّما فرغ عن ذلك، وكان النظر إلى حدود المانعية.

ومنها: معتبرة محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عن آنية أهل الذمّة والمجوس، فقال: «لا تأكلوا في آنيتهم، ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر»[1].

وفي هذه الرواية ثلاثة من النواهي، فقد يستدلّ بالنهي الأوّل بدعوى حمله على محذور حرمة أكل النجس، وإطلاقه لفرض كون المأكول جامداً، فإنّ ذلك يدلّ حينئذٍ على أنّ الآنية منجِّسة للجامد، ولا موجب لذلك إلّا تنجيس المتنجّس، وقد يستدلّ بالنهي الأخير بنفس التقريب.

ومثل هذه الرواية أو أحسن منها: معتبرة أُخرى لمحمد بن مسلم، عن أحدهما قال: سألته عن آنية أهل الكتاب، فقال: «لا تأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير»[2].

فإنّها واضحة في النظر إلى محذور النجاسة، وأنّ النهي قد صدر بهذا الملاك، لا بلحاظ حزازاتٍ معنوية، فإطلاق هذا النهي لفرض كون الطعام جامداً يكشف عن كون الآنية المتنجّسة تنجّس الجامد.

ولا فرق في ذلك بين أن يحمل النهي على كونه واقعياً، أو يحمل ـ كما هو

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٩، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ٢١١، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦.

الظاهر ـ على النهي الظاهريّ أو التنزيهي، بلحاظ معرضية أوانيهم للخمر والدم والميتة، إذ لو لا تنجيس المتنجّس لم يكن لهذه المعرضية أثر، غير أنّ المتيقّن من الدلالة المذكورة هو تنجيس المتنجّس الأوّل، ولا إطلاق فيها للمتنجّس الثاني وما بعده؛ لأنّ قوله مثلاً: «إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير» سواء أُريد به فعلية وقوع ذلك، أو كونه في معرض الوقوع ناظر إلى تنجّس الإناء بالنجاسات العينية، ولا يشمل حالة ملاقاة الإناء للمتنجّس الجامد الخالي من عين النجاسة.

ومن جملة الروايات: معتبرة عليّ بن جعفر، إذ سأل أخاه عن النصرانيّ يغتسل مع المسلم في الحمّام؟ قال: «إذا علم أنّه نصرانيّ اغتسل بغير ماء الحمّام، إلّا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثمّ يغتسل»[1].

وتوضيح الحال في تقريب الاستدلال إثباتاً ونفياً: أنّا إذا بنينا على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس فلا يصحّ الاستدلال بهذه الرواية في المقام، حيث لم يفرض فيها ملاقاة النصرانيّ للحوض نفسه، وإنّما القدر المتيقّن هو ملاقاته للماء الذي يستعمل من الحوض، فلعلّ الأمر بغسل الحوض باعتبار تنجّس الماء بملاقاة النصرانيّ النجس ـ بحسب الفرض ـ وتنجيس الماء للحوض أيضاً، ثمّ تنجّس الماء الذي يريد المسلم الاغتسال منه بالحوض المتنجّس، حيث افترضنا انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس، فلا يستكشف من أمر الإمام بغسل الحوض أنّه لدفع محذور منجّسية نفس الحوض لبدن المسلم لكي يثبت تنجيس الجامد المتنجّس للجامد.

وإذا بنينا على نجاسة أهل الكتاب ذاتاً وأنكرنا انفعال الماء القليل بملاقاة

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

المتنجّس أمكن الاستدلال بالرواية على منجّسية الجامد المتنجّس للجامد، إذ لا يبقى وجه لأمر الإمام بغسل الحوض الذي هو متنجّس، إلّا أنّه قد يلاقي بدن المسلم وينجّسه، فيثبت أنّ المتنجّس بعين النجس أو بالمائع المتنجّس منجّس، ولا يشمل ذلك المتنجّس الثاني.

وإذا بنينا على عدم نجاسة الكتابيّ ذاتاً وقلنا بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس ـ كما هو الصحيح ـ فيتعيّن حمل الأمر بغسل الحوض في المقام على ضربٍ من التنزّه والاستحباب؛ لأنّ الكافر حتّى لو فرضت نجاسته العرضية لا موجب لتنجّس الحوض به، إذ لم يفرض في الرواية ملاقاته لحيطان الحوض مباشرةً، وماء الحوض لا ينفعل بملاقاة الكافر بحسب الفرض، فلا موجب أيضاً لتنجيسه لنفس الحوض.

ومن جملة الروايات: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى قال: سألته عن أُكسية المرعزيّ[1] والخفاف تنقع في البول أيصلّى عليها؟ قال: «إذا غسلت بالماء فلا بأس»[2].

فإنّها تدلّ على البأس في فرض عدم الغسل، ومقتضى إطلاقها ثبوت البأس في فرض الجفاف أيضاً، وليس هذا البأس بلحاظ السجود، إذ لا يجوز السجود على الكساء على كلّ حال، ولا بلحاظ اعتبار طهارة موقف المصلّي لِمَا دلّ على عدم اعتبار ذلك، فيثبت أنّ البأس بلحاظ السراية، ولو سلِّم هذا فهو غير مفيد؛ لأنّ الرواية ضعيفة سنداً بعبدالله بن الحسن.

---

(١) المرعزي: الزغب الذي تحت شعر العنز، تصنع منه ثياب ليّنة ناعمة، لسان العرب (مادة رعز).

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥١٧، الباب ٧١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

هذه تمام الروايات التي يمكن الاستناد إليها في إثبات تنجيس المتنجّس، لم نترك منها إلّا ما ذكرنا أُختها التي تشترك معها في نكتة الاستدلال والدلالة.

واتّضح من مجموع ذلك: أنّ بالإمكان الحصول على دليلٍ في بعض تلك الروايات على تنجيس المتنجّس الأوّل الجامد للجامد، ولا أقلّ من موثّقة عمّار الواردة في الصلاة على الموضع القذر، ومعتبرتي محمّد بن مسلم الواردتين في النهي عن الأكل في آنية أهل الكتاب التي يأكلون فيها الميتة والدم والخمر.

ويبقى البحث عن التنجيس في حالاتٍ أُخرى على ضوء ما تقدّم من الروايات:

الحالة الأُولى: أنّ المائع المتنجّس بالمتنجّس هل ينجّس بعد الفراغ عن منجّسية المائع المتنجّس بعين النجس على ماتقدّم في صدر المسألة؟

وحاصل الكلام في ذلك: أنّ الدليل اللفظيّ على منجّسيته ينحصر في أحد طريقين:

الأوّل: الاستدلال بروايات بلِّ القصب بالماء القذر، بناءً على دعوى: أنّ عنوان الماء القذر يصدق على مطلق المائع المتنجّس. وقد عرفت الإشكال فيها، وأنّ القذارة عرفاً ظاهرة في القذارة العينية، وتعميمها للنجاسة الحكمية يحتاج إلى عناية.

الثاني: التمسّك برواية عليّ بن جعفر المتقدّمة، الواردة في الاغتسال مع النصرانيّ في الحمّام، بناءً على أحد تقديراتها السابقة، وهو: ما إذا بنينا على نجاسة النصرانيّ عَرَضاً لا ذاتاً، وعلى انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس، حيث يكون الماء في الحوض متنجّساً بالمتنجّس وهو بدن الكتابي، والمفروض أنّه نجّس الحوض، وهذا الطريق غير كامل؛ لِمَا تقدّم.

فينحصر إثبات المنجّسية ـ بعد عدم تمامية هذين الطريقين ـ في الرجوع إلى الإجماعات المنقولة،والشهرات المستفيضة الواردة في أنّ المائع المتنجّس منجّس، الأمر الذي يوجب الحكم بمنجّسية المائع المتنجّس بالمتنجّس ولو على مستوى الاحتياط الوجوبي.

الحالة الثانية: أنّ المتنجّس الأوّل بالمائع المتنجّس بعين النجس هل يكون منجّساً كالمتنجّس الأوّل بعين النجس، أم لا؟

قد يستدلّ على التنجيس بروايات بلِّ قصب البارية بماءٍ قذر، بناءً على أنّ المحذور الملحوظ هو السراية، وبرواية معلّىٰ بن خنيس[1] في الخنزير الذي يخرج من الماء فيسيل منه الماء على الطريق فيمرّ عليه حافياً، فإنّ الأرض المفروضة فيها متنجّسٌ أوّلٌ بالماء المتنجّس بعين النجس، فلو ثبت بالرواية كون الأرض منجّسةً كانت من أدلّة المقام، لكنّها ساقطة سنداً[2].

وقد يستدلّ بمعتبرة عمّار السابقة ـ الواردة في الموضع القذر بالبول وغيره ـ بدعوى شمول الغير لغسالة الجنب؛ لأنّ العادة كانت جاريةً على اتّخاذ مثل ذلك المكان مغتسلاً أيضاً، وقد عطفت الغسالة على البول في بعض الروايات[3]، وغسالة الجنب ماءٌ متنجّس، والأرض متنجّسة بها، وقد حكم بأنّها منجّسة.

وكذلك معتبرة عليّ بن جعفر المتقدّمة في الاغتسال مع النصرانيّ في الحمّام على بعض التقادير، كما إذا بني على نجاسة الكتابيّ ذاتاً، وعلى عدم

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٨، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) باعتبار عدم ثبوت وثاقة المعلّى بن خنيس.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٧.

انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس، حيث ينحصر وجه الأمر بغسل الحوض في تنجّسه بملاقاة الماء الملاقي للكافر النجس.

الحالة الثالثة: أنّه إذا قيل بالتنجيس في الحالة الأُولى، وأنّ المائع المتنجّس بالمتنجّس ينجّس فهل أنّ المتنجّس المباشر بهذا المائع منجّس أيضاً، أم لا؟

والصحيح: أنّ إثبات منجّسيته موقوف على أحد أمرين: إمّا الإطلاق في عنوان «ماء قذر» الوارد في روايات البارية، أو التمسّك بمعتبرة عليّ بن جعفر الواردة في الاغتسال مع الكتابي في الحمّام وكلا الطريقين غير ثابتين.

الحالة الرابعة: أنّه بعد الفراغ عن أنّ المتنجّس الأوّل الجامد ينجّس نتكلّم عن الجامد الذي تنجّس به، وأنّه هل يكون منجِّساً لملاقيه، أم لا؟

والصحيح: أنّه لا دليل على كونه منجِّساً؛ لأنّ جميع الروايات التي اُثبت بها تنجيس المتنجّس الأوّل لا إطلاق فيها للمتنجّس الثاني، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك لدى التعرّض لها[1].

وقد يتوهّم التعامل مع قضية تنجيس المتنجّس ـ المستفادة من الروايات المذكورة ـ كما يتعامل مع قضية حجّية الخبر، فكما أنّ هذه القضية تثبت بشمولها للخبر الواصل إلينا فرداً جديداً من موضوعها ـ وهو الخبر المنقول به، فتشمله الحجّية، وهكذا... ـ كذلك قضية تنجيس المتنجّس تحقّق بتطبيقها على ملاقي

---

(١) لأنّ ما تمّ سنداً ودلالةً على تنجيس المتنجّس الأوّل لا إطلاق فيها للمتنجّس الثاني، وهي معتبرة عمّار، ومعتبرتا محمّد بن مسلم المتقدّمتان، وما تمّ دلالةً على تنجيس المتنجّس الأوّل والثاني لم يتمّ سنداً، كمرسلة محمّد بن إسماعيل المتقدّمة في الصفحة ٢٣٥.

المتنجّس الأوّل فرداً جديداً من موضوعها متمثلاً في هذا الملاقي، فتشمله القضية نفسها، وهكذا...

وهذا التوهّم واضح البطلان؛ لأنّ الإشكال ليس ثبوتياً ليقال بإمكان تصويره بالقضية الحقيقية التي يكون لها تطبيقات طولية، وإنّما هو إثباتي، بمعنىٰ أنّ الروايات السابقة لا يستفاد منها كون طبيعيّ المتنجّس منجّساً، بل المتيقّن من مواردها كون المتنجّس بعين النجس منجّساً، وهذا المعنى يجعل من ملاقي المتنجّس المذكور متنجّساً، لا متنجّساً بعين النجس ليدخل في نطاق القدر المتيقّن.

ولا يبقى بعد ذلك إلّا دعوى كون تنجيس طبيعيّ المتنجّس لِمَا يلاقيه مَعقداً لإجماعٍ قطعيٍّ تعبّدي، وهي مدفوعة بعدم ثبوت مثل هذا الإجماع في المتقدّمِين من علمائنا، بعد وضوح عدم تعرّض كثيرٍ من كلماتهم لتنجيس المتنجّس، وورود بعض الكلمات الدالّة ظهوراً أو صراحةً على ما ينافي كلّية تنجيس المتنجّس، من قبيل كلمات الشيخ الطوسيّ في الخلاف، وابن إدريس في السرائر.

فقد قال الشيخ في الخلاف في أحكام ماء الغسالة: «إذا أصاب الثوب نجاسة فغسل بالماء، فانفصل الماء عن المحلّ وأصاب الثوب أو البدن فإنّه: إن كانت من الغسلة الأُولى فإنّه نجس ويجب غسل الموضع الذي أصابه، وإن كانت من الغسلة الثانية لا يجب غسله... دليلنا على القسم الأوّل: أنّه ماء قليل معلوم حصول النجاسة فيه، فوجب أن يحكم بنجاسته...، والذي يدلّ على القسم الثاني أنّ الماء على أصل الطهارة، ونجاسته تحتاج إلى دليل...»[١].

ومراده بالغسلة الأُولى: ما لاقىٰ عين النجاسة، بقرينة قوله في مقام تعليل

(١) الخلاف ١: ١٧٩، المسألة ١٣٥.

نجاستها : «معلوم حصول النجاسة فيه».

ومراده بالغسلة الثانية : ما لم يلاقِ عين النجس، وقد علّل طهارته بعدم الدليل على النجاسة، فلو كانت قاعدة تنجيس المتنجّس ثابتةً بنحوٍ كلّيٍّ لكانت هي الدليل.

وقال ابن إدريس في السرائر في باب غسل الأموات : «وكذلك إذا لاقىٰ جسدَ الميّت من قبل غسله إناءٌ ثمّ أُفرغ في ذلك الإناء قبل غسله مائع فإنّه لا ينجس ذلك المائع وإن كان الإناء يجب غسله؛ لأنّه لاقى جسد الميّت، وليس كذلك المائع الذي حصل فيه؛ لأنّه لم يلاقِ جسد الميّت، وحمله على ذلك قياس وتجاوز في الأحكام بغير دليل، والأصل في الأشياء الطهارة إلى أن يقوم دليل قاطع للعذر، وإن كنّا متعبّدين بغسل ما لاقى جسد الميّت؛ لأنّ هذه نجاسات حكميّات، وليست عينيات... إلى آخره»[1].

وهذا الكلام واضح في أنّ النجس الحكميّ ليس منجّساً، وبيان ابن إدريس لذلك باللحن الذي صدر منه مع عدم الإشارة إلى أيّ خلافٍ في المسألة لا يلائم إطلاقاً كون تنجيس المتنجّس أمراً مركوزاً ومَعقداً للاتّفاق من سلفه من الفقهاء.

واذا لوحظ ـ إضافةً إلى ذلك ـ أنّ جملةً من الفقهاء المتقدِّمين تعرّضوا في أحكام النجاسات لكيفية التنجيس وأنحائه، واقتصروا علىٰ بيان التنجيس الحاصل من ملاقاة عين النجس ولم يشيروا إلى ما سوى ذلك لم يعد بالإمكان دعوى الجزم بالإجماع من قبل فقهائنا المتقدِّمين على تنجيس المتنجّس.

كيف، وأصل السراية الحكمية وتنجّس المتنجّس ليس محلّاً للإجماع فضلاً عن تنجيسه؟! حيث ذهب السيّد المرتضى إلى كفاية المسح والإزالة لعين

---

(١) السرائر ١ : ١٦٣.

النجس[١]، ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو المتنجّس الخالي من عين النجس بمسحٍ ونحوه، فهذا إذن يعتبر طاهراً في نظر السيّد المرتضى على ما توحي به طريقة استدلاله على حصول التطهير بالمضاف، فاذا لم تكن نجاسته الحكمية مَعقداً للإجماع فكيف يكون تنجيسه كذلك ؟ !

هذا كلّه في تحقيق حال أدلّة التنجيس ومقدار اقتضائها.

ويقع الكلام بعد ذلك في الروايات التي قد يدّعىٰ دلالتها على عدم التنجيس، وهي عديدة :

منها : معتبرة حكم بن حكيم : أنّه سأل أبا عبد الله فقال له : أبول فلا أُصيب الماء، وقد أصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالحائط وبالتراب، ثمّ تعرق يدي فأمسحُ (فأمسّ) به وجهي أو بعض جسدي، أو يصيب ثوبي، قال : «لا بأس به»[٢].

وتقريب الاستدلال بها : أنّها قد فرضت اليد متنجّسةً بالبول، وحكمت بعد ذلك على ملاقيها بالطهارة، وهذا يقتضي عدم تنجيس المتنجّس، سواء استظهر اختصاص السؤال بفرض كون العرق في نفس محلّ إصابة البول لليد أو لا. أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فللتمسّك بإطلاق الجواب لفرض ما إذا علم بذلك.

وبهذا يظهر أنّه لا موجب للمناقشة في دلالة الرواية، بأنّه لم يفرض في الرواية كون العرق والبول في محلٍّ واحدٍ من اليد، فيكون الحكم فيها بطهارة

---

(١) لم نعثر عليه في ما بأيدينا من كتبه، نعم حكاه عنه في المعتبر ١ : ٤٥٠ في الجسم الصيقل.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٠١، الباب ٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الملاقي من جهة القاعدة، إذ يكفي فرض وجود الإطلاق في الرواية لصورة العلم بوحدة محلّ العرق والبول.

كما لا موجب للمناقشة في دلالة الرواية بإمكان نظرها إلى مطهّرية المسح؛ لوضوح ظهور السؤال في أنّ النظر ليس إلى ذلك، بل إلى السراية، وإلّا لمَا كان هناك موجب لا فتراض ملاقاة اليد للثوب أو الوجه مثلاً، مع أنّ حكم اليد بنفسه محلّ الابتلاء، فدلالة الرواية في نفسها لا بأس بها، ولكنّها بالإطلاق أو بما يشبهه، فتكون قابلةً للتقييد بلحاظ أدلّة تنجيس المتنجّس الأوّل، فتُحمَل في مقام الجمع على صورة الشكّ في وحدة محلّ العرق والبول.

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب والاستبصار، بسنده إلى عليّ بن مهزيار، قال: كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره أنّه بال في ظلمة الليل، وأنّه أصاب كفّه برد نقطةٍ من البول لم يشكَّ أنّه أصابه، ولم يره، وأنّه مسحه بخرقةٍ ثمّ نسي أن يغسله، وتمسّح بدهنٍ فمسح به كفّيه ووجهه ورأسه، ثم توضّأوضوء الصلاة فصلّىٰ، فأجابه بجوابٍ قرأته بخطّه: «أمّا ما توهّمت ممّا أصاب يدك فليس بشيءٍ إلّا ما تحقّق، فإن حقّقت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صلّيتهنّ بذلك الوضوء بعينه، ما كان منهنّ في وقتها، وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها، من قِبَل أنّ الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلّا ما كان في وقت، واذا كان جنباً أو صلّى على غير وضوءٍ فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته؛ لأنّ الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله»[1].

وفقه الرواية: أنّ الإمام أعطى حكمين كلّيّين:

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٢٦، الحديث ١٣٥٥. الاستبصار ١: ١٨٤، الحديث ٦٤٣. وعنهما في وسائل الشيعة ٣: ٤٧٩، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

أحدهما : أنّ من صلّىٰ مع الحدث الأكبر أو الأصغر وبعد ذلك التفت يجب عليه إعادة الصلاة في الوقت وقضاؤها في خارجه.

والثاني : أنّ من صلّىٰ مع الخبث ثمّ التفت بعد ذلك فلا يقضي إذا التفت بعد خروج الوقت، ولكن يعيد إذا التفت في الوقت.

وهذا الحكم وإن كان مطلقاً يشمل صورتي الجهل والنسيان ولكن يقيَّد بإخراج صورة الجهل منه بقرينة ما دلّ على عدم وجوب الإعادة على الجاهل[١]، فيختصّ الحكم الثاني في الرواية بالنسيان كما هو مورد سؤال الراوي.

ثمّ إنّه حكم بأنّ سليمان داخل تحت الحكم الثاني دون الأوّل؛ لأنّه قد صلّىٰ مع الوضوء، فالعيب في صلاته ليس الحدث بل الخبث، فيشمله الحكم الثاني.

هذا فقه الرواية، وأمّا كيفية الاستدلال بها في المقام فتوضيحها : أنّه إذا بنينا على اشتراط طهارة الأعضاء في صحّة الوضوء ـ كما يشترط طهارة ماء الوضوء ـ فهذه الرواية تكون مجملةً لابدّ من ردّ علمها إلى أهلها؛ لأنّ وضوء السائل المفروض في موردها باطل على هذا التقدير، فيدخل تحت الحكم الأوّل لا الثاني.

وأمّا إذا بنينا على عدم اشتراط طهارة أعضاء الوضوء في صحّته كانت الرواية واضحةً في مدلولها، وينفتح مجال للاستدلال بها على عدم تنجيس المتنجّس، ويتحصّل من كلمات السيّد الأُستاذ في المقام تقريبان للاستدلال بالرواية[٢] :

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٧٥، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) التنقيح ٢ : ٢٤٦ ـ ٢٤٨.

التقريب الأوّل : أنّه لو كان المتنجّس ينجّس تنجّس الماء بالملاقاة للعضو المتنجّس حال الوضوء، فيبطل الوضوء، ويندرج السائل تحت الحكم الأوّل، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن الموضع المتنجّس منجّساً ، إذ يصحّ الوضوء حينئذٍ لبقاء الماء على طهارته، غاية الأمر أنّ العضو نجس فيندرج تحت الحكم الثاني، كما هو صريح الرواية.

وهذا التقريب لا يجدي في المقام؛ لأنّ غايته أنّ المتنجّس لا ينجّس الماء، فتكون الرواية من أدلّة عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس، وتلك مسألة غير ما نبحث عنه من تنجيس المتنجّس للجامد، ولا ملازمة بين المسألتين بحسب المدارك والمباني، فلا تكون الرواية دليلاً على عدم تنجيس المتنجّس للجامد.

التقريب الثاني : أنّ الرواية تفرِّق بين ما صلّاه بذلك الوضوء وما صلّاه بوضوءٍ آخر، فيعيد في الأوّل دون الثاني، وهذا لا يمكن توجيهه إلّا على القول بعدم تنجيس المتنجّس؛ لأنّه لو قيل بالتنجيس فأعضاء الوضوء متنجّسة بالملاقاة مع الكفّ المتنجّسة بالبول، وعليه تجب الإعادة حتّى للصلاة التي صلّاها بوضوءٍ آخر؛ لوقوعها مع النجاسة الخبثية؛ لأنّ الكفّ إذا افترضنا طهارتها بعد الوضوء الثاني لتعدّد الغسل بالنسبة إليها ـ مثلاً ـ فماذا نفترض بالنسبة إلى سائر الأعضاء التي تنجّست ولا تزال باقيةً على النجاسة بعد الوضوء الثاني أيضاً، فعدم وجوب إعادة ما صلّاه بوضوءٍ آخر دالّ على عدم تنجيس المتنجّس.

وهذا التقريب غير تامّ، فإنّنا نستطيع أن نجري مع هذا التصوّر، ومع ذلك نوجّه الرواية بدون الالتزام بعدم تنجيس المتنجّس، وذلك باعتبار أنّ سائر أعضاء الوضوء وإن افترضنا تنجّسها وبقاءها على النجاسة حتّى بعد الوضوء الثاني ولكن مع هذا لا تجب إعادة الصلاة على المكلّف؛ لأنّ هذه النجاسة مجهولة وليست منسيّةً كما في نجاسة الكفّ، فإنّ ملاقي النجس المنسيّ نجس مجهول، لا منسيّ،

ولا تجب الإعادة حينئذٍ للتفصيل بين الجاهل والناسي كما تقدّمت الإشارة إليه، وعليه فالتفصيل بين ما أتىٰ به المكلّف مع الوضوء الأوّل وما أتى به مع وضوءٍ مجدّد في محلّه، فإنّ الصلاة في الحالة الأُولى تقع مع نجاسة الكفّ المنسية فتجب الإعادة، بينما الصلاة في الحالة الثانية ـ والتي تطهر فيها الكفّ بحسب الفرض ـ تقع مع نجاسة سائر الأعضاء المجهولة فلا تجب إعادتها، كما هو المقرَّر في محلّه.

وأمّا سند الرواية فقد اعترض عليه السيد الأُستاذ بالإضمار، وحيث إنّ الإضمار ليس من عليّ بن مهزيار وأمثاله من الكبار، بل من سليمان بن رشيد الذي لا يأبىٰ شأنه وحاله عن الرواية عن غير الإمام، فلا طريق إلى إثبات أنّ المكاتبة كانت مع الإمام، ومجرّد اعتقاد عليّ بن مهزيار بذلك ليس حجّة[1].

ويرد عليه أوّلاً: أنّ عليّ بن مهزيار ـ بعد الاعتراف بأنّه كان يعتقد بأنّ المكاتبة مع الإمام ـ يكون قوله: «وقد قرأته بخطّه» شهادةً بأنّه رأى خطّ الإمام، وتجري فيها أصالة الحسّ، فتكون حجّة، واحتمال أن يكون الضمير في كلمة «بخطّه» راجعاً إلى سليمان، بن رشيد خلاف الظاهر جدّاً، إذ لا أثر للتأكيد على كونه قد رآه بخطّ سليمان، مع أنّ سياق التعبير ظاهر في أنّ التأكيد المذكور لأجل نكتة. ولولا هذه الشهادة من عليّ بن مهزيار بأنّ المكاتبة بخطّ الإمام لكانت الرواية ساقطةً سنداً، بقطع النظر عن إضمارها من قبل سليمان بن رشيد؛ لأنّ سليمان هذا لم يثبت توثيقه.

وثانياً: أنّ ما ذكره من التفصيل في إضمار رواة الشيعة غير تامّ؛ لأنّ الإضمار من قبلهم عموماً غير مضرٍّ؛ لأنّ العهد النوعيّ يعيّن مرجع الضمير حينئذٍ في الإمام؛ لأنّ الإتيان بالضمير المساوق للتعيين والذي لا يستغنى عن ذكر

---

(١) التنقيح ٢ : ٢٤٨.

مرجعه إثباتاً ظاهر عرفاً في رجوعه إلى مرجعٍ هناك دالٌّ عليه في مقام التخاطب، ومع الإطلاق وعدم التنصيص لا يوجد ما يصلح أن يكون دالّاً على المرجع سوى العهد النوعيّ ومعهودية كون الإمام هو المرجع في الأحكام.

والحاصل: أنّ فرض عدم المرجع رأساً في مقام الإثبات خلاف طبع الضمير عرفاً، وفرض مرجع غير الإمام متعذّر؛ لعدم وجود دالٍّ إثباتيٍّ عليه، بخلاف فرض مرجعية الإمام.

واحتمال وجود دالٍّ على مرجعية غير الإمام وقد حذفه الناقل للرواية عن الراوي مدفوع بأصالة الأمانة في الناقل الثقة، وعدم حذف ما له دخل في المقصود.

ومن جملة الروايات: معتبرة العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عن الرجل بال في موضعٍ ليس فيه ماء، فمسح ذكره بحجر، وقد عرق ذكره وفخذاه؟ قال: «يغسل ذكره وفخذيه». قال: وسألته عمّن مسح ذكره بيده ثمّ عرقت يده فأصابة ثوبه يغسل ثوبه، قال: «لا»[1].

والفقرة الأُولى ظاهرة في تنجيس المتنجّس؛ للأمر بغسل فخذه. والفقرة الثانية هي موضع الاستدلال؛ لظهورها في عدم سراية النجاسة إلى الثوب، ومن هنا قد يدّعى التعارض بين الفقرتين.

وتفصيل الكلام: أنّ السؤال الوارد في الفقرة الثانية يحتمل فيه بدواً ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يكون المقصود بمسح ذكره بيده مسحه للاستنجاء من البول

---

(١) صدر الرواية في وسائل الشيعة ١: ٣٥٠، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢. وذيلها في ٣: ٤٠١، الباب ٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

وإزالته، نظير مسحه بالحجر الوارد في الفقرة الأُولى، وعلى أساس هذا الاحتمال يترتّب أمران:

أحدهما: تمامية الاستدلال بهذه الفقرة على عدم تنجيس المتنجّس.

والآخر: وقوع التعارض بين الفقرتين.

الثاني: وهو الاحتمال الذي أبداه السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ في مقام مناقشة الاستدلال بها: أن يكون المقصود من المسح بيده مجرّد المماسّة للذكر، لا المسح الاستنجائي المزيل للبول، ويكون الداعي إلى السؤال احتمال أن تكون مماسّة اليد للذكر توجب نجاستها، نظير ما توهّمه بعض العامّة[٢] من: أنّ مسّ الذكر يوجب انتقاض الطهارة الحدثية.

ويترتّب على هذا الاحتمال أمران:

أحدهما: أنّ الفقرة الثانية لا دخل لها بمسألة تنجيس المتنجّس.

والآخر: أنّه لا تعارض بين الفقرتين.

الثالث: أن يكون السؤال في الفقرة الثانية متفرّعاً على السؤال في الفقرة الأُولى، بمعنى أنّه بعد أن مسح ذكره بحجرٍ وعرق ذكره مسحه بيده، ثمّ لاقت يده وهي مرطوبة ثوبه.

ويترتّب على هذا الاحتمال أمران:

أحدهما: أنّ الفقرة الثانية تكون دليلاً على أنّ المتنجّس الثاني لا ينجّس؛ لأنّ اليد بموجب هذا الاحتمال لاقت الذكر بعد إزالة البول عنه بالحجر، فهي من المتنجّس الثاني ولا يتنجّس بها الثوب.

---

(١) التنقيح ٢: ٢٤٣.

(٢) المغني لابن قدامة ١: ١٧٠.

والآخر : أنّه لا تعارض بين الفقرتين ؛ لأنّ الأُولى تدلّ على تنجيس المتنجّس الأوّل ، والثانية تدلّ على عدم تنجيس المتنجّس الثاني .

والمتعيّن من هذه الاحتمالات الأوّل ؛ لأنّ الأخيرين مخالفان للظهور .

أمّا نكتة مخالفة الاحتمال الثاني للظهور فلأنّ الملحوظ للسائل من السؤال في الفقرة الثانية لو كان هو الاستفهام عن تنجّس اليد بمماسّة الذكر تعبّداً لمَا كان هناك معنىً لافتراض ملاقاة اليد للثوب ، وصياغة السؤال بلسان هل يغسل ثوبه ؟ فإنّ السؤال عن نجاسة شيءٍ بافتراض ملاقٍ له ، والاستفهام عن حكم الملاقي إنّما يسوغ عرفاً فيما إذا كان ذلك الشيء المراد الاستفهام عن نجاسته ليس من البدن والثياب ونحوهما ممّا تكون طهارته ونجاسته متعلّقاً للتكليف مباشرةً ، من قبيل ما إذا أُريد السؤال عن نجاسة الكلب أو الثعلب أو الهرّة فإنّه يحسن حينئذٍ أن يفرض إصابة الثوب له ، وصياغة السؤال عن نجاسة تلك الحيوانات بلسان أنّه هل يغسل ثوبه أو لا ؟ لأنّ نجاستها ليست متعلقاً للتكليف مباشرة .

وأمّا إذا كان محطّ السؤال عن النجاسة نفس البدن كيد الإنسان ـ مثلاً ـ فلا معنى عرفاً لافتراض ملاقاة اليد للثوب ، والسؤال عن نجاسة اليد بلسان أنّه هل يغسل الثوب الملاقي لها أوْلا ؟ بعد أن كان غسل نفس اليد وتطهيرها واجباً مباشراً على تقدير نجاستها ، وعليه فحيث فرض السائل في المقام إصابة اليد للثوب وسأل عن غسل الثوب مع أنّ اليد بنفسها مطلوبة الطهارة دلّ ذلك على أنّ الملحوظ في السؤال ليس استعلام حال اليد ، بل حال الثوب بعد الفراغ عن نجاسة اليد ، فلا معنى لحمل السؤال على الاحتمال الثاني .

وأمّا الاحتمال الثالث فهو خلاف الظاهر ؛ لظهور السؤال الثاني في كونه سؤالاً مستقلاً ، لا تفريعاً على الفرضية المذكورة في السؤال الأوّل ، فإنّ هذا التفريع مؤونة زائدة ، ومع عدم نصب قرينةٍ عليه يكون الظاهر استقلالية السؤال

الثاني عن الأوّل، وعليه فتتمّ دلالة الفقرة الثانية على عدم التنجيس، وتكون معارضةً بالفقرة الأُولى على حدّ معارضتها بسائر روايات التنجيس؛ لأنّ كلّاً من الفقرتين تمثّل كلاماً مستقلّاً نسبته إلى الآخر نسبة المنفصل.

ومن الروايات: رواية حفص الأعور، قال: قلت لأبي عبد الله : الدَنّ يكون فيه الخمر ثم يجفّف يجعل عليه الخلّ؟ قال: «نعم»[١].

فالدَنّ متنجّس وقد حكم بأنّه لا ينجّس الخلّ.

وقد ناقش السيّد الأُستاذ[٢] ـ دام ظلّه ـ في الدلالة: تارةً بإجمال الرواية لاحتمال نظرها إلى عدم نجاسة الخمر، وأُخرى بأنّها مطلقة من حيث غسل الدَنّ قبل وضع الخلّ، وعدمه، والاستدلال إنّما هو بلحاظ هذا الإطلاق لفرض عدم الغسل، مع أنّه مقيّد بالروايات الدالّة على تنجيس المتنجّس، بما فيها معتبرة عمّار الواردة في دَنّ الخمر، قال: سألته عن الدَنّ يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كامخ أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس...»[٣]. ومع تقييده بالغسل لا يمكن الاستدلال برواية حفص الأعور على عدم تنجيس المتنجّس.

ويرد على المناقشة الأُولى: أنّ هذا الإجمال يرتفع بضم دليل نجاسة الخمر إلى الرواية، فالرواية تدلّ على الجامع بين طهارة الخمر وعدم تنجيس المتنجّس، ودليل نجاسة الخمر ينفي الفرد الأوّل، فيتعيّن الثاني.

ويرد على المناقشة الثانية: بأنّ ذلك ليس تقييداً، بل هو إلغاء للعنوان الذي

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٥، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) التنقيح ٢: ٢٤٥.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٤، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

أخذه الراوي، حيث سأل عن مسوّغية التجفيف لوضع الخلّ في دَنّ الخمر، وتقييده بالغسل معناه إلغاء دخل التجفيف رأساً، إذ مع الغسل لا محصّل للتجفيف، وبدونه لا يكفي التجفيف وهو معنى الإلغاء، وليس هذا من التقييد العرفيّ.

أللّهمّ إلّا أن يلتزم بأنّ التجفيف لازم في الدَنّ ولا يكفي الغسل؛ لأنّ الخمر ينفذ فيه ويتسرّب إلى أعماقه فلابدّ من التجفيف والغسل معاً.

ولكنّ التقييد حينئذٍ معناه: أنّ مراد الإمام كان بيان نفي البأس في صورة اجتماع التجفيف والغسل معاً، فقد يبعد ذلك بأن يقال: إنّ هذه الصورة ليست منشأً للإشكال عادةً عند السائل، وإنّما حيثية سؤاله هي أنّ التجفيف يكفي، أو لابدّ من الغسل؟ فالجواب بـ«نعم» مساوق للإفتاء بالكفاية، ولا يقبل التقييد بالغسل، وعلى أيّ حالٍ فلا تعويل على الرواية حتّى لو تمّت دلالتها؛ لضعف سندها[1].

ومنها: معتبرة حنان بن سدير، قال: سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله فقال: إنّي ربّما بِلتُ فلا أقدر على الماء ويشتدّ ذلك عليَّ، فقال: «إذا بِلتَ وتمسّحت فامسح ذكرك بريقك، فإن وجدت شيئاً فقل: هذا من ذاك»[2].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ المشكلة الملحوظة للسائل هي خروج البلل المشتبه المحكوم عليه بكونه بولاً ونجساً حيث لم يفرض الاستبراء، ومن الواضح أنّ الطريقة التي اقترحها الإمام لا يمكن أن تدفع المشكلة من ناحية النجاسة، إلّا إذا قيل بعدم تنجيس المتنجّس، إذ لولا ذلك لكان وضع ماء الريق على الذكر المتنجّس موجباً لاتّساع النجاسة وسرايتها، فتدلّ الرواية على عدم

---

(١) باعتبار أنّ حفص الأعور لم تثبت وثاقته.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٨٤، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٧.

تنجيس المتنجّس.

وقد يقال: إنّ المشكلة الملحوظة للسائل ليست هي ما ذكر، بل هي مشكلة محفوظة حتّى مع فرض الاستبراء، وحاصلها: الابتلاء بخروج الحبائل، وحيث إنّ الموضع متنجّس فبخروجها تتنجّس وتوجب سراية النجاسة، وعلى هذا تكون الرواية مبنيّةً على تنجيس المتنجّس.

ويقرّب هذا الافتراض الثاني في تفسير الرواية بأمرين:

أحدهما: أنّ المشكلة لو كانت بلحاظ الرطوبة المشتبهة لكان المناسب بالإمام تعليم الاستبراء بدلاً عن تلك الطريقة الغريبة.

والآخر: أنّ ظاهر قول السائل: «فلا أقدر على الماء» دخل عدم وجدان الماء في المشكلة، ولا يتمّ ذلك إلّا على الافتراض الثاني في تفسيرها.

ويمكن دفع الأمر الأوّل: بأنّ عدول الإمام عن تعليم الاستبراء إلى الطريقة الأُخرى لعلّه باعتبار شمول فائدتها حتّى لحالة من يعلم بأنّ ما يخرج منه بول، كما فيمن هو مبتلىً بتقاطر البول أحياناً.

ويمكن دفع الأمر الثاني: بأنّ دخل عدم وجدان الماء لعلّه من أجل أنّ التطهير بالماء يؤدّي نفس المهمّة التي يتوسّل بماء الريق لأدائها، وعلى أيٍّ حالٍ فإن كان في ذلك شيء من التقريب للافتراض الثاني للمشكلة ففي مقابله قوّة ظهور كلام الإمام في كون ماء الريق يوضع على نفس مخرج البول من الذكر، فإنّما يلائم الافتراض الأوّل للمشكلة. وأمّا الافتراض الثاني لها فيستدعي أن لا يوضع ماء الريق إلّا على الموضع الطاهر من الذكر، لا على مخرج البول، مع أنّ التقييد بذلك خلاف ظاهر الرواية جدّاً، ولا يؤدّي الغرض غالباً، إذ الغالب في الحبائل أن يحسّ بها في نفس الموضع المتنجّس.

ومنها: رواية سماعة، قال: قلت لأبي الحسن موسى : إنّي أبول ثمّ

أتمسّح بالأحجار، فيجيء منّي البلل ما يفسد سراويلي، قال: «ليس به بأس»[١].

وتقريب الاستدلال: أنّ المتنجّس لو كان منجّساً لكان في مجموع البلل بأس؛ لأنّ البلل المذكور يوجب حينئذٍ سراية النجاسة من الموضع المتنجّس، بخلاف ما لو قيل بعدم تنجيس المتنجّس، وحملت الرواية على ما بعد الاستبراء: إمّا بمقيّدٍ منفصلٍ إذا فرض إطلاقها، كما في الاستبصار وبعض نسخ التهذيب[٢]. أو بمقيّدٍ متّصل، كما ورد ذلك في الصيغة المنقولة في بعض نسخ التهذيب الأُخرى[٣].

وقد يعترض على ذلك بعدّة وجوه:

الأوّل: إبراز احتمال أن يكون نظر السائل إلى جهة الحدث وناقضية البلل الخارج للوضوء.

وفيه: أنّه لو كان النظر إلى ذلك لم تكن حاجة لما افترضه الراوي من التمسّح بالحجر، فإنّ ظاهره دخل ذلك في منظوره، ودخله إنّما يكون بلحاظ الخبث، لا الحدث.

الثاني: إبراز احتمال أن يكون نفي البأس بلحاظ الحكم بطهارة موضع البول بالمسح، فيكون، أجنبياً عن محلّ الكلام.

والغريب أنّ السيّد الأُستاذ[٤] ذكر هذه في الرواية هنا، فناقش بإبداء

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٨٣، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

(٢) الاستبصار ١: ١١٤، الحديث ١٦٥. تهذيب الأحكام ١: ٥١، الحديث ١٥٠ وفيه (بعد استبرائي) بين قوسين.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٥١، الحديث ١٥٠.

(٤) التنقيح ٢: ٢٤١.

احتمال كونها ناظرةً إلى مطهّرية المسح، وذكرها في مسائل الاستنجاء[١] دليلاً على مطهّرية المسح، وناقش في ذلك بإبداء احتمال كونها ناظرةً إلى عدم تنجيس المتنجّس! مع أنّه على فرض الإجمال وتساوي الاحتمالين تقع الرواية طرفاً للمعارضة مع المجموع المركّب ممّا دلّ على تنجيس المتنجّس وعدم كفاية المسح في تطهير موضع البول، ولابدّ من إدخالها في الحساب في مقام علاج التعارض.

ولكنّ التحقيق: أنّ حملها على مطهّرية المسح خلاف الظاهر؛ لأنّ السائل لو كان نظره إلى السؤال عن مطهّرية المسح لم يكن هناك وجه عرفيّ لافتراض خروج البلل بمقدارٍ يفسد سراويله، بل مجرّد افتراض أنّه بال وتمسّح بحجرٍ يكفي لإبراز ما يراد الاستعلام عنه، حيث إنّ طهارة موضع البول بالمسح وعدمها داخل في محلّ الابتلاء مباشرةً، فلا معنى للسؤال عن مطهّرية المسح لشيءٍ من بدنه بلسان أنّه لو وقعت عليه رطوبة فهل ينجس أوْ لا؟ فهذا اللسان ظاهر في أنّ الحيثية المستعلم عنها لا يتمّ افتراضها إلّا بذلك، فيتعيّن حمل الرواية بالظهور العرفيّ على النظر سؤالاً وجواباً إلى تنجيس المتنجّس بعد الفراغ عن بقاء النجاسة في الموضع الممسوح.

الثالث: المناقشة في سندها بما عن السيّد الأُستاذ: من ضعفها بالحكَم بن مسكين، والهيثم بن أبي مسروق النهدي؛ لعدم ثبوت توثيقهما[٢] مع أنّه ينبغي توثيقهما على مبناه؛ لورودهما معاً في أسانيد كامل الزيارات[٣]، غير أنّ ذلك

---

(١) التنقيح ٣: ٣٨٨.

(٢) التنقيح ٢: ٢٤٢.

(٣) فقد وقع الحكم بن مسكين في سند (الحديث ٢ من الباب ٢٨ الصفحة ١٨٠) من كامل الزيارات، وذكر ذلك نفس السيّد الخوئي ـ دام ظلّه ـ في معجم الرجال (٦: ١٧٩). ووقع الهيثم بن أبي مسروق في سند الحديث (٣ من الباب ٧٠ الصفحة ٣١٧).

لا يكفي عندنا، ولكن يمكن مع هذا توثيق الحَكَم بن مسكين بنقل أكثر الثلاثة عنه[١].

وأمّا الهيثم بن أبي مسروق فلا يوجد توثيق واضح له. نعم، ذكر الكشّيّ عن حَمْدَويه أنّه قال: «لأبي مسروق ابن يقال له: الهيثم، سمعت أصحابي يذكرونهما كلاهما فاضلان»[٢].

والفضل في نفسه وإن كان لا يستلزم التوثيق ولكن قد يستظهر ذلك في أمثال المقام، فإن تمّ هذا صحّ سند الرواية، وإلّا سقطت عن الاعتبار.

وإذا تمّ بعض ما يستدلّ به من رواياتٍ لنفي تنجيس المتنجّس وبعض ما يستدلّ به لاثبات التنجيس وقعت المعارضة بين الطائفتين، فإن كانت دلالة إحداها بالإطلاق[٣] دون الاُخرى قيّد الإطلاق بالطائفة الاُخرى، ولكن يوجد في كلٍّ من الطائفتين ما يكون دلالته على المستدلّ به عليه بالخصوصية، لا بالإطلاق[٤].

وقد يجمع بحمل الروايات الظاهرة في التنجيس على التنزّه والكراهة، ولكنّه لا يلائم بعض تلك الروايات كمعتبرة عمّار التي تصرّح بأنّ الصلاة في المكان المتنجّس مع الرطوبة غير جائزة، فإنّ حمل عدم الجواز على مجرّد التنزّه

---

(١) فقد روى عنه ابن أبي عمير في وسائل الشيعة ٨: ١٩٦، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١١. وروي عنه أحمد بن محمّد بن أبي نصر في وسائل الشيعة ٢١: ١٢٣، الباب ٣٠ من أبواب نكاح العبيد، الحديث ٨.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٣٧٢، الرقم ٦٩٦.

(٣) كما في معتبرة حكم بن حكيم المتقدّمة في الصفحة ٢٤٦.

(٤) كما في معتبرة حنان بن سدير المتقدّمة في الصفحة ٢٥٥.

لكن لا يجري عليه جميع أحكـام النـجس، فـاذا تـنجّس الإنـاء بالولوغ يجب تعفيره، لكن اذا تنجّس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء أو صبّ ماء الولوغ في إناءٍ آخر لا يجب فيه التعفير وإن كان أحوط، خصوصاً في الفرض الثاني.

وكذا اذا تنجّس الثوب بالبول وجب تعدّد الغسل، لكن اذا تنجّس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب لا يجب فيه التعدّد(١). وكذا اذا تنجّس شيء بغسالة البول بناءً على نجاسة الغسالة لا يجب فيه التعدّد.

ليس عرفياً.

والظاهر أنّ التعارض مستحكم، فإذا ثبت أنّ موقف العامّة على العموم مطابق لمفاد الطائفة الدالّة على عدم تنجيس المتنجّس الأوّل كان ذلك مرجّحاً لما دلّ على التنجيس، وإلّا تعارضت الطائفتان، وكان المرجع هـو الأُصـول المؤمِّنة.

❊ ❊ ❊

(١) سراية النجاسة من نجسٍ إلى ملاقيه لا تستلزم سراية سائر أحكامه إليه، كوجوب التعفير، والتعدّد، ونحو ذلك، فلابدّ من ملاحظة حال تلك الأحكام الإضافية، وذلك على مراحل:

الأُولى: ملاحظتها بلحاظ دليل ثبوتها ليرى هل له إطلاق للملاقي أو لا؟

أمّا دليل وجوب التعدّد في المتنجّس بالبول فلا إشكال في عدم إطلاقه في نفسه للمتنجّس بهذا المتنجّس؛ لعدم صدق العنوان المأخوذ في موضوع رواياته[١]

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

عليه، إذ أمر بالتعدّد في غسل ما أصابه البول، ولا يصدق ذلك إلّا على المتنجّس الأوّل.

وأمّا دليل وجوب التعفير[1] فعدم شموله للمتنجّس بنفس إناء الولوغ واضح، وأمّا عدم شموله للإناء الذي صبّ فيه ماء الولوغ فهو أيضاً مقتضى الجمود على حاقِّ اللفظ ومورده، حيث إنّ مورده الإناء الذي شرب منه الكلب، وهذا العنوان لا يصدق على الإناء الثاني بصبِّ ماء الولوغ فيه، فلو احتمل عرفاً مدخلية هذا العنوان في الحكم لزم الاقتصار على مورده.

نعم، إذا اُلغي احتمال مدخلية هذا العنوان بمناسبات الحكم والموضوع عرفاً، وقيل بأنّ العرف يفهم من الدليل أنّ مناط الحكم في الإناء تنجّسه بماء الولوغ، لا بملاقاة الكلب مباشرةً، ولا بصدق عنوان شرب الكلب منه.

أمّا الأوّل فلأنّ ملاقاة الكلب للإناء لم تفرض في الرواية.

وأمّا الثاني فلأنّ هذا عنوان انتزاعي، وسراية النجاسة لا تكون عرفاً إلّا بالملاقاة، فالمناط المذكور محفوظ في الإناء الثاني أيضاً فيشمله الحكم.

الثانية: ملاحظتها بلحاظ دليل السراية، بأن يدّعى أنّ المستظهر منه أنّ السراية ليست من باب التأثير والعلّية، بل من باب الانتشار والتوسّع، فتكون نجاسة المتنجّس الجديد عين نجاسة المتنجّس الأوّل، فيشملها إطلاق الأدلّة الواردة في المتنجّس الأوّل.

والصحيح: أنّ الاستظهار المذكور بلا محصّل، بل وغير نافعٍ أيضاً حتى لو تعقّلناه؛ لأنّ مجرّد كون النجاسة الجديدة انتشاراً للنجاسة الاُولى لا يكفي لإثبات أحكامها لها؛ لأنّ احتمال اختصاص تلك الأحكام بمرتبةٍ معيّنةٍ من وجود

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥١٦، الباب ٧٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

تلك النجاسة موجود عقلاً وعرفاً.

الثالثة: بعد فرض عدم الإطلاق في دليل وجوب التعدّد والتعفير يلاحظ أنّه هل يوجد إطلاق يقتضي كفاية الغسل مرّةً واحدةً، أوْ لا؟ سواء تمثّل هذا الإطلاق في إطلاقاتٍ فوقانيةٍ للأوامر بالغسل[1]، أو في إطلاقٍ في خصوص دليل تطهير المتنجّس بالمتنجّس، كما في معتبرة العيص المتقدّمة[2]، حيث قال: «يغسل ذكره وفخذيه»، فإنّ مقتضى إطلاقه كفاية المرّة في الذكر والفخذ، والتقييد بالتعدّد في الأوّل لا يمنع عن التمسّك بالإطلاق بلحاظ الفخذ الذي هو متنجّس بالمتنجّس، وتتمّة الكلام في ذلك تأتي في بحث المطهّرات إن شاء الله تعالىٰ.

الرابعة: ملاحظة نفس دليل السراية؛ ليرى أنّه هل له إطلاق أزمانيّ يقتضي في نفسه بقاء النجاسة بحيث يرجع إليه عند الشكّ في ارتفاعها بالغسلة الواحدة، أو لا؟ ولاشكّ في عدم الإطلاق المذكور إذا كان الدليل هو الإجماع، بل قد يقال بعدمه في الأدلّة اللفظية أيضاً إذا تمّت؛ لأنّ ارتكازية وجود المطهّر في الجملة تكون قرينةً على أنّ النظر في أدلّة السراية إلى بيان حدوث النجاسة على نحوٍ تحتاج إلى مطهِّر، وليس لها نظر إلى بقائهافي موارد الشكّ في المطهّرية.

---

(١) من قبيل معتبرة إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلت للرضا : الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو؟ قال: «يغسل ما ظهر منه في وجهه». وسائل الشيعة ٣: ٤٠٠، الباب ٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١، ورواية محمّد ابن مسلم، عن أبي عبد الله قال: سألته عن الكلب يشرب من الإناء؟ قال: «اغسل الإناء...». المصدر السابق: ٤١٥، الباب ١٢ من الأبواب، الحديث ٣.

(٢) تقدّمت في الصفحة ٢٥١.

مسألة (١٢): قد مرّ أنّه يشترط في تنجيس الشيء بالملاقاة تأثّره، فعلى هذا لو فرض جسم لايتأثّر بالرطوبة أصلاً، كما إذا دهن على نحوٍ إذا غمس في الماء لا يتبلّل أصلاً يمكن أن يقال: إنّه لا يتنجّس بالملاقاة ولو مع الرطوبة المسرية، ويحتمل أن تكون رجل الزنبور والذُباب والبَقّ من هذا القبيل(١).

الخامسة: بعد فرض عدم الإطلاق في دليل السراية أيضاً تنتهي النوبة إلى الأُصول العمليّة، فيرجع إلى استصحاب النجاسة إذا قلنا به في الشبهة الحكميّة، كما هو الصحيح، وإلّا جرت قاعدة الطهارة لو قيل بشمول دليلها في نفسه لموارد الشكّ في بقاء النجاسة، وقد تكرّر منّا منعُ ذلك[١]، وأنّ قاعدة الطهارة لا تشمل موارد الشكّ في بقاء النجاسة، بقطع النظر عن حكومة الاستصحاب عليها.

* * *

(١) أمّا الكبرى ـ وهي اشتراط السراية بالرطوبة المسرية المؤثّرة ـ فقد تقدّم[٢] تحقيقها. وأمّا الصغريات التي ادُّعي أنّها غير واجدةٍ للشرط فهذه الدعوى فيها محلّ إشكال، بل منع.

نعم، الدهن إذا كان جامداً ومحيطاً بالجسم فهو مانع عن أصل الملاقاة، كما هو واضح.

---

(١) راجع الجزء الثاني: ٢٣٤.

(٢) راجع الصفحة ١٥٥ وما بعدها.

مسألة (١٣) : الملاقاة في الباطن لا توجب التنجّس، فالنجاسة الخارجة من الأنف طاهرة وإن لاقت الدم في باطن الأنف. نعم، لو أُدخل فيه شيء من الخارج ولاقى الدم في الباطن فالأحوط فيه الاجتناب[1].

---

(١) وقد تقدّم تحقيق الكلام في أنحاء الملاقاة من حيث كون المتلاقيين داخليّين معاً، أو كان النجس منهما داخلياً، أو كان الملاقي الطاهر منهما داخلياً، أو كانا معاً خارجيّين وحصلت الملاقاة في الداخل، فراجع أحكام هذه الأنحاء مفصّلاً في الجزء السابق من هذا الشرح[1].

---

(١) تقدّم في الجزء الثالث : ٥٣ وما بعدها.



أحكام النجاسات

- شرطيّة الطهارة في الصلاة.
- وجوب تطهير المساجد.
- وجوب تطهير المصحف.
- فروع وتطبيقات.

فصل

يشترط في صحّة الصلاة ـ واجبةً كانت أو مندوبةً ـ إزالةُ النجاسة عن البدن، حتّى الظفر والشعر واللباس[1].

[شرطيّة الطهارة في الصلاة:]

(١) لا إشكال في اعتبار الطهارة من الخبث في الصلاة على وجه الإجمال نصّاً وإجماعاً، بل ضرورة، والروايات الدالّة على ذلك بشكلٍ وآخر متواترة، وإنّما الكلام في تحقيق جهات:

الجهة الأُولى: في أنّه هل يعتبر الطهارة من كلّ أنـواع النـجاسات، أو يختصّ هذا الحكم ببعضها دون بعض؟

قد يقال: بأنّ الروايات الواردة في مقام بيان اعتبار الطهارة قد جاءت في موارد متفرّقة، ولا يستفاد منها التعميم المذكور إلّا بضمّ الإجماع.

وقد تصدّى السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ إلى إثبات التعميم بالدليل اللفظي؛

---

(١) التنقيح ٢: ٢٥٥.

وذلك بلحاظ عدّة روايات :

منها : معتبرة زرارة المعروفة في بحث الاستصحاب ، والتي جاء فيها : قال : « قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره ، أو شيء من المنيّ فعلمت أثره ... إلى آخره »[١].

والاستدلال بإطلاق قوله : « أو غيره » بناءً على رجوع الضمير إلى دم الرعاف ، لا إلى كلمة « رعاف » ، فإنّ غير دم الرعاف يشمل سائر النجاسات.

والصحيح : أنّه لا يمكن الاستدلال بهذا الإطلاق على كلّ حال ؛ لأنّ الكلمة واردة في كلام الراوي في مقام السؤال ، والسؤال لم يكن متّجهاً إلى أصل اعتبار الطهارة وحدوده ليكون للسؤال إطلاق لسائر أنواع النجاسات ، بل السائل ـ بعد افتراض الاعتبار ـ متّجه للاستعلام عن حال الصلاة التي وقعت مع ما لا يجوز من النجاسة ، فلا إطلاق في الكلام من الجهة المبحوث عنها في المقام.

وقد كان الأفضل الاستشهاد من تلك الرواية بفقرةٍ اُخرى ، وهي قوله : « تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه أصابها حتى تكون على يقينٍ من طهارتك ».

وذلك بدعوى أنّ قوله : « حتّى تكون على يقينٍ من طهارتك » يدلّ على أنّ اللازم في الصلاة تحصيل الطهارة بعنوانها ، لا التخلّص من هذا النجس بالخصوص أو ذاك.

ومنها : معتبرة زرارة ، عن أبي جعفر قال : « لا صلاة إلّا بطهور ، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار ، بذلك جرت السنّة عن رسول الله ، وأمّا البول فإنّه لابدّ من غسله »[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٠٢ ، الباب ٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٣١٥ ، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ١.

وتقريب الاستدلال بها: أنّ المراد بالطهور في صدرها ما يعمّ الطهارة الخبثية بقرينة الذيل، فتدلّ على أنّ الطهارة على الإطلاق معتبرة.

ويرد عليه: أنّ كلمة «طهور» إذا كانت بمعنى المصدر ـ أي الطهارة ـ تمَّ ما أُفيد، ولكن إذا كانت بمعنى آلة التطهير ـ أي أنّه لا صلاة إلّا بمطهّر، كما جاءت بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً ﴾[1] عند من استدلّ بها على المطهّرية ـ فلا يستفاد من الرواية اعتبارالطهارة من كلّ أنواع النجاسات في الصلاة، وإنّما تفيد أنّ كلّ مصلٍّ لابدّ له من استعمال الماء المطهّر، ويكفي في هذه اللابدّية لزوم التخلّص من قذر البول والغائط عند الاستنجاء.

وممّا يشهد على أنّ كلمة «طهور» في الرواية بهذا المعنى ما ورد في ذيل الحديث من قوله: «ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار»، فإنّ المجزي لابدّ من مجزٍ عنه، وليس هو الطهارة؛ لأنّ الأحجار لا تجزي عنها، وإنّما تحقّقها، بل هو الماء المطهّر فإنّ الأحجار تجزي عنه، وهذا يعني أنّ قوله في صدر الحديث: «لا صلاة إلّا بطهورٍ» بمعنى لا صلاة إلاباستعمال ماء مطهِّر.

ومنها: ما دلّ من الروايات على العفو عن النجاسة في اللباس إذا كان ممّا لا تتمّ به الصلاة وحده، حيث تدلّ بالمفهوم على عدم جواز النجاسة مطلقاً في غير ذلك.

وهذا أيضاً لا يخلو من إشكال؛ لأنّ بعض روايات تلك المسألة ساقطة سنداً، كمرسلة حمّاد بن عثمان[2]، وبعضها وإن تمّ سنده إلّا أنّ لسانه لسان الاستثناء من دليل المانعية، ومتمحّض في بيان المستثنى، وليس متعرضاً

---

(١) الفرقان: ٤٨.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٦، الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

للمستثنى منه مباشرةً ليتمسّك بإطلاقه من هذه الناحية، كما في معتبرة زرارة، عن أحدهما [(١)] فلاحظ. وتتمّة الكلام في روايات تلك المسألة وتحقيقها تأتي في محلّه.

ومنها: حديث: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة»[(٢)]، حيث ذكر الطهور في الخمسة، وهو يشمل الطهارة الخبثية بإطلاقه، ثمّ استشكل في هذا الإطلاق؛ لأنّ ظاهر ذيل الحديث أنّ الخمسة ممّا فرض في الكتاب، والطهارة الخبثية لم تفرض في الكتاب.

ويرد على التمسّك بإطلاق الطهور: أنّ حديث «لا تعاد» ليس بنفسه من أدلّة الجزئية أو الشرطية ليتمسّك بإطلاقه من هذه الناحية، وإنّما هو ناظر إليها ووارد بعد افتراضها في مقام التمييز بين ما يكون الإخلال به نسياناً أو جهلاً موجباً للبطلان، وما لا يكون كذلك، ولهذا كانت له الحكومة على تلك الأدلّة.

فكلّ هذه الوجوه لإثبات التعميم غير تامّة، فلابدّ من الرجوع إلى وجوهٍ اُخرى، وبالإمكان أن نذكر الوجوه التالية في المقام لإثبات التعميم، فإن لم تتمّ جميعاً فبعضها تامّ.

فمنها: معتبرة عمّار السابقة التي جاء فيها: «إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك ـ إلى أن يقول: ـ وإن كان غير الشمس أصابه حتّى ييبس فإنّه لا يجوز ذلك»[(٣)]، أي الصلاة عليه مع رطوبةٍ في البدن توجب السراية.

وتقريب الاستدلال بها واضح، حيث يستفاد منها أنّ الموضع القذر بالبول

---

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

أو غيره من القذارات لا يجوز الصلاة عليه مع وجود الرطوبة المسرية؛ تحفّظاً على الطهارة المعتبرة في الصلاة، وهذا يدلّ بإطلاقه على عدم جواز الصلاة مع نجاسة البدن مهما كان سببها، ويشمل النجاسة السارية من المتنجّس أيضاً؛ لأنّها مورد الرواية، فهذه الرواية أحسن وجهٍ لإثبات التعميم المطلوب.

ومنها: رواية خَيْرَانَ الخادم التي جاء فيها: كتبت إلى الرجل أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلّىٰ فيه أم لا؟ فإنّ أصحابنا قد اختلفوا فيه... ـ إلى أن يقول فيها الإمام: ـ «لا تصلِّ فيه فإنّه رجس»[1].

والاستدلال بالفقرة الأخيرة منها، حيث إنّه علّل الحكم بالمنع بأنّه رجس، ومقتضى قانون التعليل استفادة كبرى مانعية كلّ نجسٍ في الصلاة.

ولكن يشكل ـ مضافاً إلى ضعف السند بسهل ـ أنّ الرجس مرتبة شديدة من الخباثة لا تطلق على كل متنجّس، فلا يستفاد المطلوب من كبرى التعليل.

ومنها: معتبرة عليّ بن جعفر السابقة، قال: سألته عن البواري يبلّ قصبها بماءٍ قذرٍ أيصلّىٰ عليه؟ قال: «إذا يبست فلا بأس»[2].

بناءً على أنّ النظر في البأس إلى محذور السراية، لا السجود على النجس، فيدلّ على أنّ سراية النجاسة إلى البدن أو الثوب محذور في الصلاة، ولمّا كان عنوان القذر يشمل ما تقذّر بأيّ عينٍ من الأعيان النجسة ثبت التعميم المطلوب.

ومنها: معتبرة العلاء، عن أبي عبد الله قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجّسه فينسىٰ أن يغسله... إلى آخره[3].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٨، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٠، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

والاستدلال بها مبنيّ على دعوى : أنّ الظاهر من عبارة السائل أنّ المركوز في ذهنه أنّ النجاسة بعنوانها ، لا بما هي نجاسة من هذا بالخصوص أو من ذاك مانعة عن الصلاة ، وسكوت الإمام عن ذلك يدلّ على إمضاء هذا الارتكاز فيدلّ على التعميم .

وفيه : أنّ استفادة كون المركوز لدى السائل مانعية النجاسة بنحو الموجبة الكلّية من إطلاق كلامه محلّ إشكال ؛ لأنّه لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية ، وإنّما كان السائل والمسؤول قد فرغا عن مانعية النجاسة واتّجها إلى حال نسيان تلك النجاسة المانعة .

ومنها : معتبرة عبد الله بن سنان ، قال : سأل أبي أبا عبد الله وأنا حاضر : إنّي أُعير الذمّيّ ثوبي ... ـ إلى أن يقول الإمام : ـ « حتّى تستيقن أنّه نَجَّسه »[1] .

فإنّه يدلّ بمفهوم الغاية أنّه إذا استيقنت بالنجاسة فلا تصلِّ فيه ، وإطلاقه شامل لكلّ أنواع النجاسة ، ولا إشكال في صحّة هذا الإشعار ، ولكنّ الدلالة قد يتأمّل فيها بدعوى : أنّ الرواية مسوقة لبيان حكم الشكّ ومدى أمارية حيازة الكتابيّ للثوب على النجاسة ، وليست في مقام البيان من ناحية أصل الحكم الواقعيّ في المانعية ليتمسّك بإطلاقها من هذه الناحية .

ومنها : معتبرة عمّار في الرجل إذا قصّ أظفاره بالحديد ، أو جزّ شعره ، أو حلق قفاه ، فإنّ عليه أن يمسحه بالماء قبل أن يصلّي ، سُئِل : فإن صلّى ولم يمسح من ذلك بالماء ، قال : « يعيد الصلاة ؛ لأنّ الحديد نجس ... »[2] .

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٥٢١ ، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٨٨ ، الباب ١٤ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٥ .

والاستدلال بالكبرى المقدّرة في التعليل، حيث صرّح فيه بـالصغرى، وقدِّرت الكبرى، وهي: أنّ كل نجس يجب الاجتناب عنه في الصلاة، وهذه الرواية أحسن حالاً من رواية خَـيْرَان، إذ المـوضوع فـي الكـبرى النـجس لا الرجس. وأمّا تطبيق الكبرى على الحديد فهو: إمّا جِدّي، وإمّا عِنائي، وإمّا صوري، وعلى كلّ حالٍ فلا موجب لرفع اليد عن دلالة الكبرى على المطلوب، أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الأخيرين فلأنّ تطبيق كبرى لزوميةٍ جِدّيةٍ على فرد عنائيٍّ أو صوريٍّ لا يضرّ بظهورها في اللزوم والجدِّية.

ومثل هذه الرواية رواية موسى بن أكيل النميري أيضاً، عن أبي عبد الله قال: «...لا تجوز الصلاة في شيءٍ من الحديد فإنّه نجس ممسوخ»[١].

لكن هناك فارقان:

أحدهما: أنّ رواية عمّار تامّة سنداً، وهذه ضعيفة بالإرسال.

والآخر: أنّ التعليل في هذه الرواية ورد فيه قيد زائد، وهو أنّه ممسوخ، فلابدّ: إمّا من القول بأنّ عطف الممسوخ على النجس من باب عطف ملاكٍ على ملاك، أو الالتزام بالتعميم في حدود اجتماع الصفتين، فلا يفيد المطلوب.

ومنها: التمسّك بنفس الروايات المتفرّقة الواردة في المواضع الخاصّة[٢]،

---

(١) وسائل الشيعة ٤: ٤١٩، الباب ٣٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

(٢) وهي ثلاث طوائف:

الأُولى تدلّ على عدم جواز الصلاة في الثوب المتنجّس، ووردت في البول والعذرة والمنيّ والدم والخنزير والخمر، والكافر على القول بنجاسته.

فمثلاً في البول والمنيّ: معتبرة محمّد بن مسلم. (وسائل الشيعة ٣: ٤٢٤، الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢).

←

....

←وفي العذرة: معتبرة عبد الرحمن ابن أبي عبد الله. (وسائل الشيعة ٣: ٤٧٥ الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥).

وفي الدم: معتبرة سماعة. (وسائل الشيعة ٣: ٤٨٠، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٥).

وفي الخنزير: معتبرة علي بن جعفر. (وسائل الشيعة ٣: ٤١٧، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١).

وفي الخمر: معتبرة عليّ بن مهزيار. (وسائل الشيعة ٣: ٤٦٨، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢).

وفي الكافر: معتبرة عليّ بن جعفر. (وسائل الشيعة ٣: ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠).

والثانية تأمر بغسل ما يصيبه النجس من دون ذكر الصلاة، فلتتميم الاستدلال بها على شرطية الطهارة في الصلاة لابدّ من إضافة المطلب الذي ذكره السيّد الأُستاذ دام ظلّه، ووردت في الميتة والكلب وعرق الجلّال.

فمثلاً في الميتة: معتبرة الحلبي. (وسائل الشيعة ٣: ٤٦٢، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢).

وفي الكلب: معتبرة الفضل أبي العباس. (وسائل الشيعة ٣: ٤١٤، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١).

وفي عرق الجلّال: معتبرة هشام بن سالم. (وسائل الشيعة ٣: ٤٢٣، الباب ١٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١).

وقد يتوهّم ورود رواياتٍ في الميتة والكلب تدرّجها في الطائفة الأُولى، وهي رواية أبي القاسم الصيقل وولده. (وسائل الشيعة ١٧: ١٧٣، الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به، ←

فإنّها بعد جمعها وضمِّ بعضها إلى بعضٍ نلاحظ أنّها تستوعب كلّ النجاسات العشر المعروفة، وكذلك المتنجّس بحيث لايبقى بعد ذلك ما هو خالٍ من الدليل.

غير أنّ هذا موقوف على التسليم بمطلب، وهو: أنّ الأمر بغسل الثياب واللباس ظاهر عرفاً في اعتبار تطهيرها في الصلاة؛ لأنّ مجرّد نجاستها بما هي حكم وضعيّ لا معنى لها عرفاً، ولا موجب للاهتمام بإزالتها وغسل الثوب منها، فالأمر بالغسل وإن كان إرشاداً إلى النجاسة ولكنّه ظاهر عرفاً في أنّ النجاسة محذور يهتمّ بإزالته بالغسل، والمحذور المتبادر في باب الطعام هو الأكل، والمحذور المتبادر في مثل الثياب هو الاستعمال في ما هو مشروط بالطهارة، فبإعمال هذه النكتة العرفية في روايات الباب نستطيع الحصول على إطلاق اعتبار الطهارة من كلّ أنواع النجاسات: إمّا بلسان النهي عن الصلاة في النجس،

← الحديث ٤).

ورواية قاسم الصيقل. (وسائل الشيعة ٣: ٤٦٢، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٤).

ومعتبرة عليّ بن جعفر. (وسائل الشيعة ٣: ٤٦٠، الباب ٣٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٣)، ولكنّ الأُولَيَتين ضعيفتان بأبي القاسم الصيقل وولده القاسم وغيره، والثالثة غير تامّة دلالة؛ لأنّها اعتبرت الكلب مثل الفأرة التي يعلم بعدم وجوب غسل الثوب الذي تصيبه.

والطائفة الثالثة تدلّ على عدم جواز الصلاة عند تنجّس البدن، ووردت في المتنجّس، وتمثّلها معتبرة عمّار. (وسائل الشيعة ٣: ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤).

وبضمّ دعوى الملازمة بين اشتراط الطهارة في الثوب والبدن ـ لعدم التفكيك بينهما فقهياً ـ يتمّ العموم في كليهما.

أو بلسان الأمر بغسل الثوب المتنجّس.

ومنها: التمسّك بما دلّ على عدم جواز الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب الناشئة من ملاقاة المتنجّس ببعض الأعيان النجسة، بدعوى: أنّ ذلك يدلّ بالأولوية العرفية على مانعية نجاسة البدن أو الثوب الناشئة من ملاقاة أيّ عينٍ من الأعيان النجسة، إذ لا يحتمل عرفاً كون المتنجّس بعينٍ نجسةٍ أشدّ من عينٍ اُخرى من الأعيان النجسة؛ لارتكازية كون النجس العينيّ أشدّ من النجس العرضيّ، ومثال ذلك: معتبرة عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة أيصلّى فيهما إذا جفّا؟ قال: «نعم»[1].

بناءً على دلالتها بالمفهوم على عدم جواز الصلاة في مكانٍ يغتسل فيه من الجنابة مع عدم الجفاف من أجل محذور السراية، فإنّ النجاسة التي يترقّب سرايتها مسبَّبة عن ماء الغسالة المتنجّس، فاذا كانت هذه مانعةً عن الصلاة فُهِمَ بالأولويّة العرفية ـ بضمّ الارتكاز المشار اليه ـ أنّ النجاسة الناشئة من ملاقاة عين النجس مانعة أيضاً مطلقاً.

هذا إذا لم نقل بأنّ خصوصية كون النجاسة في الثوب ناشئةً من ملاقاة هذه العين أو تلك ملغيّة من أول الأمر بالارتكاز العرفي، القاضي بمناسبات الحكم والموضوع بأنّ تمام الموضوع للحكم ذات النجاسة بلا دخلٍ للخصوصيات المذكورة، وأنّها مجرّد مورد.

الجهة الثانية: في أنّ الطهارة هل هي معتبرة في مطلق البدن بنحوٍ يشمل حتّى مثل الشعر، وفي مطلق اللباس إلّا ما خرج بدليل؟

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ومن المعلوم أنّ أصل اعتبارها في البدن واللباس معلوم من النصوص؛ لأنّهما القدر المتيقّن في الجملة، وإنّما الكلام في تحصيل إطلاقٍ في البدن بنحوٍ يثبت به اعتبارها في الشعر أيضاً المعدود من توابع البدن، وتحصيل إطلاقٍ مماثلٍ في اللباس، وبهذا الصدد يمكن ذكر الوجوه التالية:

منها: معتبرة زرارة، قال: «... تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقينٍ من طهارتك....»[١].

وقد اُضيفت الطهارة هنا إلى نفس المصلّي، وظاهر ذلك اعتبار طهارة المصلّي، وطبّق ذلك على طهارة الثوب.

فمن هنا يعلم أنّ إضافة الطهارة إلى المصلّي بعنايةٍ تشمل توابعه أيضاً وما كان من قبيل الثوب، ومقتضى ذلك إطلاقها لطهارة الشعر والظفر أيضاً؛ لأنّها طهارة للمصلّي بهذه العناية بلا إشكال، فيتمّ الاستدلال بالرواية لو لم نقل بأنّ التمسّك بإطلاقها من ناحية سعة دائرة الاعتبار الواقعيّ للطهارة متعذّر؛ لأنّها ليست في مقام البيان من هذه الناحية، بل في مقام بيان مقدار ما يتنجّز من التكليف في مورد الشكّ والتردّد.

ومنها: رواية خيران الخادم المتقدّمة، حيث ورد فيها النهي عن الصلاة في الثوب الذي أصابه لحم الخنزير، قائلاً: «لا تصلِّ فيه فإنّه رجس»[٢].

ومقتضى قانون التعليل اقتناص كبرىٰ عدم جواز الصلاة في الرجس، وبإلغاء خصوصية الثوب يتعدّىٰ إلى كلّ ما يكون من اللباس ظرفاً للمصلّي

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٢، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤١٨، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢، و ٤٦٩، الباب ٣٨، الحديث ٤.

وملبوساً له ولو بلحاظ جزءٍ من بدنه، ولا فرق في ذلك بين أن نحمل قوله: «لا تصلِّ فيه» على ملاحظة الثوب ظرفاً للمصلّي، أو ظرفاً للفعل، بإسراء ظرف الفاعل إلى الفعل نفسه، غير أنّ الرواية ضعيفة السند.

ومنها: رواية النميريّ المتقدّمة، عن أبي عبد الله : «لا تجوز الصلاة في شيءٍ من الحديد فإنّه نجس ممسوخ».

والكلام فيها كما في الرواية السابقة مع مزيةٍ هنا، وهي: أنّ الحديد لا تُتَّخذ منه الثياب عادةً، بل السيف والخاتم ونحو ذلك، فالكبرى المقتنصة بقانون التعليل يكون لها إطلاق يشمل مثل ذلك أيضاً، غير أنّ الرواية ضعيفة سنداً، كما تقدّم.

ومنها: معتبرة عمّار المتقدّمة الواردة في الأرض القذرة، فقد جاء فيها: «وإن كانت رجلك رطبةً وجبهتك رطبةً أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلِّ على ذلك الموضع»[١].

وذلك بالتمسّك بإطلاق قوله: «أو غير ذلك منك»، فإنّ «من» هنا: إن كان يراد بها البعض والجزء الحقيقيّ ففي العبارة إطلاق يشمل حتّى الشعر والظفر فإنّه من الإنسان حقيقةً وإن لم يشمل الثياب، وإن أُريد بها ما يكون من الإنسان ولو بلحاظ شؤونه المعتبرة عرفاً بمثابة الجزء منه فالإطلاق يشمل اللباس أيضاً.

وبما ذكرناه يظهر: أنّ استفادة الإطلاق للشعر لا تتوقّف على دعوى كونه جزءاً من الجسد كما قيل، بل يكفي صدق كونه من الإنسان على ما عرفت.

ومنها: معتبرة ابن الحجّاج، إذ جاء فيها قوله: «يغسل ما استبان أنّه قد أصابه، وينضح ما يشكّ فيه من جسده وثيابه، وينشّف قبل أن يتوضّأ»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

فإنّ الأمر بالنضح وإن كان تنزيهياً ولكنّه يكشف بالدلالة الالتزامية العرفية عن أنّ الجسد والثياب مصبٌّ لاعتبار الطهارة، ولهذا أمر بالنضح تنزّهاً في حالة الشكّ.

وقد استدلّ بإطلاق كلمة «الجسد» للشمول للشعر ونحوه، وهو غريب! فإنّ الشعر ليس من الجسد، ولهذا لا يشمل جسد الميّت أو غسل جسد الجنب على مسّ شعر الميّت أو غسل شعر الجنب، والأولى الاستدلال بكلمة «ثياب» حيث جاءت بصيغة الجمع، على أنّ المقصود مطلق الألبسة، لا خصوص الثوب الكامل الذي يحيط بكامل الجسد؛ لعدم تعارف استعمال ثيابٍ عديدةٍ منه، وإذا ثبت الإطلاق لمطلق اللباس ثبت في مثل الشعر بالأولوية العرفية.

ومنها: رواية وهب بن وهب، عن جعفر بن محمّد: أنّ علياً قال: «السيف بمنزلة الرداء تصلّي فيه ما لم ترَ فيه دماً»[1].

فإنّها تعتبر الطهارة في السيف مع أنّه لباس من المرتبة الثانية، فيدلّ ذلك على اعتبار الطهارة في مطلق اللباس ولو لم يكن من قبيل الرداء.

وهذا يتوقّف على إلغاء خصوصية السيف بأن يقال: إنّ التنزيل ليس تعبّدياً ليقال بعدم التعدّي عن مورده، بل هو في مقام توسعة دائرة موضوع الاعتبار وتحديده، فالعرف يفهم منه أنّ الموضوع لاعتبار الطهارة هو العنوان الجامع بين السيف والرداء، وهو مطلق اللباس، ولكنّ الرواية ضعيفة سنداً بوهب بن وهب.

وقد تحصّل ممّا تقدّم: أنّه يوجد إطلاق لفظيّ يدلّ على اعتبار الطهارة في البدن حتّى لمثل الشعر والظفر منه، وأمّا بالنسبة إلى اللباس فالقدر المتيقّن من إطلاقات الباب ما يتلبّس به المكلّف ولو بجزءٍ من بدنه على حدّ تلبّس البدن

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢٩، الباب ٨٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

بالثوب، فيعتبر الطهارة فيه، إلّا ما يخرج بدليل.

الجهة الثالثة: بعد فرض اعتبار الطهارة في الصلاة يبحث عن كيفيّته، وهل هو بنحو شرطية الطهارة، أو بنحو مانعية النجاسة؟ والكلام في ذلك يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في تعقّل الفرق ثبوتاً بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة.

وتحقيق ذلك: أنّ الطهارة: إمّا أن تكون أمراً وجودياً مقابلاً للنجاسة تقابل التضادّ، أو أمراً ثبوتياً منتزعاً بلحاظ عدم النجاسة، أو أمراً عدمياً محضاً هو نفس عدم النجاسة، فيكون التقابل بين الطهارة والنجاسة من قبيل السلب والإيجاب.

فاذا بني على الأوّل أو الثاني كان الفرق بين مانعية النجاسة وشرطية الطهارة واضحاً؛ لأنّ الأُولىٰ مردّها إلى أخذ عدمها قيداً، والثانية مردّها إلى أخذ ثبوتها شرطاً.

وأمّا على الثالث فقد يقال بعدم تعقّل الفرق بين المانعية والشرطية، إذ كلاهما يرجع إلى تقييد المأمور به بعدم النجاسة، ولكن مع هذا يمكن افتراض بعض الوجوه للشرطية في مقابل المانعية، من قبيل أن يكون الشرط هو استعمال الطهور، لا الطهارة المسبّبة، من قبيل ما يقال في الوضوء: إنّ الشرط نفس أفعال الوضوء، لا أمر مسبّب عنه، أو أن تكون الشرطية بمعنى اعتبار العدم النعتيّ للنجاسة، والمانعية بمعنى اعتبار العدم المحموليّ لها.

المقام الثاني: في تعيين ما هو المستظهر من الأدلّة من الشرطية أو المانعية.

والتحقيق: أنّ هناك عدداً من الروايات يمكن أن تستفاد منها مانعية النجاسة، وهناك عدد آخر منها يمكن أن تستفاد منها شرطية الطهارة.

أمّا ما قد يدلّ على مانعية النجاسة فبالإمكان تقسيمه إلى طوائف من الروايات:

الطائفة الأُولىٰ : ما أُنيط فيه البطلان بالنجاسة ، وقد يمثّل لذلك برواية الحسن بن زياد ، قال : سئل أبو عبد الله عن الرجل يبول فيصيب بعض جسده (فخذه) قدر نكتةٍ من بوله فيصلّي ، ثمّ يذكر بعد أنّه لم يغسله ؟ قال : « يغسله ويعيد صلاته »[١].

وهناك روايات أُخرى في هذا السياق ، غير أنّ هذه الروايات لم يُنَط فيها البطلان بالنجاسة في كلام الإمام ، وإنّما هي المورد المفروض في كلام السائل ، فالأولى التمثيل لذلك بمثل معتبرة محمّد بن مسلم ، عن أبي عبد الله قال : « ذكر المنيّ وشدّده وجعله أشدّ من البول » ، ثمّ قال : «إن رأيت المنيّ قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة ... »[٢].

وتحقيق الحال في هذه الطائفة : أنّ هذه الروايات قد أُنيط فيها البطلان بوجدان عين النجس في الثوب أو البدن ، وبعد الفراغ عن أنّ وجدانه بعنوانه ليس هو المحذور المنظور ـ ولهذا قد يقال بجواز حمل النجس مع الجفاف وعدم السراية ـ يعلم أنّ المحذور هو ما يترتّب على ذلك ، ومن الواضح أنّه يترتّب عليه النجاسة الحكمية وارتفاع الطهارة الحكمية ، فكما قد يكون بلحاظ الأوّل فيناسب المانعية كذلك قد يكون بلحاظ الثاني فيناسب الشرطية .

الطائفة الثانية : ما دلّ على إناطة البطلان والإعادة بوجود النجاسة الحكمية لا العينية ، وظاهره حينئذٍ المانعية ، من قبيل معتبرة عليّ بن مهزيار المتقدّمة ، وفيها: «من قِبَل أنّ الرجل اذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلّا ما كان في وقت»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٢٩ ، الباب ١٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٢٤ ، الباب ١٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٧٩ ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ . وتقدّمت في الصفحة ٢٤٧ .

ولا يرد هنا ما تقدّم من الإيراد في الطائفة الأُولى ؛ لأنّ الإناطة هنا بالنجاسة الحكمية.

الطائفة الثالثة : ما دلّ على استثناء بعض النجاسات العينية ، كدم الجروح(١) ، والدم القليل(٢) ، بعد استظهار أنّ العفو المجعول يختصّ بفرض عدم تنجّس الموضع بسببٍ آخر ، وإلّا فلا عفو ، فإنّ جعل العضو حيثياً وبلحاظ النجاسة الدَّمِية فقط أمر عرفيّ مفهوم ، بناءً على المانعية لانحلالها وإن كان سلبها عن بعض النجاسات دون بعض . وأمّا بناءً على الشرطية فالتبعيض المذكور غير عرفي ، إذ ليس هناك إلّا طهارة واحدة والمفروض عدم اعتبارها ؛ لجواز الصلاة في الدم النجس ، ومعه لا يبقىٰ وجه للمنع عن فرض النجاسة في الموضع بملاكٍ آخر.

اللهمّ إلّا أن يتصوّر تعدّد الطهارات بعدد النجاسات ، ففي مقابل كلّ نجاسةٍ طهارة مقابلة لها ، ويكون الشرط مجموع الطهارات عدا ما استثني.

الطائفة الرابعة : ما ورد بلسان النهي عن الصلاة في الثوب المتنجّس فإنّه لا إشكال في كونه أنسب بالمانعية منه بالشرطية ، من قبيل رواية خيران الخادم المتقدّمة(٣) ، والتي ورد فيها النهي عن الصلاة في ثوبٍ أصابه الخمر ؛ لأنّه رجس ، غير أنّها ضعيفة السند.

ومعتبرة عمّار : «... ولا تصلِّ في ثوبٍ قد أصابه خمر أو مسكر حتّى يغسل »(٤).

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٣٤ ، الباب ٢٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٣١ ، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦.

(٣) تقدّمت في الصفحة ٢٧١ و ٢٧٧.

(٤) وسائل الشيعة ٣ : ٤٧٠ ، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧.

فإنّ ظاهر النهي فيها أنّ النجاسة الناتجة من المسكر هي المانعة في الصلاة. ولا يرد هنا ما أوردناه على الطائفة الثانية؛ لأنّه لم يفرض فيها وجود المسكر بالفعل.

ومثلها أيضاً معتبرة عبد الله بن سنان[1] المستدلّ بها على الاستصحاب، حيث تدلّ بمفهوم الغاية على أنّه لا تجوز الصلاة فيه اذا استيقنت أنّه نجّسه، وهذا ظاهر في مانعية النجاسة الحكمية.

ويلحق بهذه الطائفة معتبرة بكير، قال: سئل أبو جعفر وأبو عبد الله فقيل لهما: إنّا نشتري ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها أنصلّي فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: «نعم، لا بأس، إنّ الله إنّما حرّم أكله وشربه ولم يحرِّم لبسه ومسّه والصلاة فيه»[2].

وهي ممّا يستدلّ بها على طهارة الخمر، والمقصود الآن الاستدلال بها على أنّ الاعتبار في المقام على نحو المانعية؛ لأنّ النفي فيها جاء بلسان أنّه ليس بحرام، وهو يعني أنّ ما كان يترقّب هو حرمة الصلاة فيه باعتبار نجاسته، ومردّ هذه الحرمة إلى المانعية.

وأمّا ما قد يستدلّ به لشرطية الطهارة فعدّة روايات:

منها: ما دلّ على انّه «لا صلاة إلّا بطهور»[3].

ويشكل أوّلاً: باحتمال إرادة أداة التطهير من الطهور بمعنى الماء، فيدلّ على لزوم استعمال الماء وهو يلائم استعماله لتوفير الشرط أو لإزالة المانع.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٢، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٣.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

وثانياً: باحتمال إرادة الطهارة الحدثية، ولا معنى للتمسّك بالإطلاق لشمول كلتا الطهارتين؛ لأنّ الإطلاق الشموليّ إنّما يجري في موضوع القضية، ولهذا لو قيل: «لا صلاة إلّا بذكرٍ» لا يتمسّك بإطلاق الذكر لإثبات وجوب كلّ أنواع الذكر.

ومنها: معتبرة زرارة المتقدّمة، التي جاء فيها نفس التعبير مع زيادة قوله: «ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار..»[1].

بدعوى: أنّ ذيلها قرينة على أنّ الملحوظ الطهور فيها الطهارة الخبثية، فتكون أوضح دلالةً من غير المذيّل بهذا الذيل.

ويرد عليه: أنّ الذيل قرينة على أنّ المراد بالطهور الماء؛ لأنّ الأحجار إنّما تجزي عنه، لا عن الطهارة، فيكون مفادها لزوم استعمال الماء، وهو لا يعيّن الشرطية كما تقدّم.

فإن قيل: لتكن الشرطية بمعنىٰ اشتراط استعمال الماء كما يقال ذلك في باب الطهارة الحدثية.

كان الجواب: أنّ الطهارة من الخبث لمّا كانت مسبّباً عرفياً للغسل بخلاف الطهارة الحدثية، وكان استعمال الماء في نظر العرف مقدّمة لتحصيل ذلك المسبّب كان حمل الأمر باستعمال الماء في مورد الخبث على شرطية نفس الاستعمال بعنوانه على خلاف الارتكاز العرفي، بخلافه في مورد الحدث.

ومنها: معتبرة زرارة، قال: سألت أبا جعفر عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلّىٰ فيه، فقال: «إذا جفّفته الشمس فصلِّ عليه

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب الخلوة، الحديث ١. وتقدّمت في الصفحة ٢٦٨.

فهو طاهر»[١].

حيث أُنيط جواز الصلاة بالطهارة بعنوانها، وهذا إنّما يتمّ لو سلّم تكفّل هذه الرواية شرطية مكان المصلّي بالطهارة وقيل بعدم إمكان التفكيك بين المكان واللباس والبدن في كيفية الاعتبار. وأمّا إذا لم يُبْنَ على لزوم الطهارة في مكان المصلّي فلابدّ من حمل الرواية على النظر إلى محذور السراية، ولا يتمّ الاستدلال.

ومنها: معتبرة زرارة، عن أبي عبد الله ـ في حديثٍ ـ قال: «... فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيءٍ منه جائز إذا علمت أنّه ذكيّ وقد ذكّاه الذبح ...»[٢].

بتقريب ظهور الجملتين المتعاطفتين في وجود شرطين، فلابدّ من حمل قوله: «إذا علمت أنّه ذكيّ» على الطِيب والطهارة ليكون مغايراً لمفاد الجملة الثانية، فيدلّ على اعتبار الطهارة بعنوانها.

ويرد عليه: أنّ هذا مبنيّ على اشتمال الرواية على أداة العطف بين الجملتين ـ كما في الوسائل ـ بخلاف ما إذا بني على عدم وجود هذه الأداة ـ كما هو الظاهر؛ لخلوّ الرواية منها في الكافي، والتهذيب، والاستبصار[٣]، جميعاً ـ فإنّ الظاهر حينئذٍ أو من المحتمل عرفاً أن تكون الجملة الثانية تفسيراً للجملة الأُولىٰ.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥١، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصليّ، الحديث ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٩٧، الحديث ١. وتهذيب الأحكام ٢: ٢٠٩، الحديث ٨١٨. والاستبصار ١: ٣٨٣، الحديث ١٤٥٤.

ومنها: معتبرة زرارة التي جاء فيها: «تغسل ولا تعيد الصلاة»، قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقينٍ من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»[1].

فإنّ قوله: «لأنّك كنت على يقينٍ من طهارتك» ـ تعليلاً لصحة الصلاة ـ ظاهرٌ في إناطة الصحة بالطهارة بعنوانها، وهو معنى الشرطية، ولعلّ هذا أوضح مايستدلّ به على الشرطية.

وعلى الرغم من وجود دلالاتٍ من هذا القبيل على الشرطية أو المانعية يشكل التعويل عليها؛ لشدّة التصاق عدم النجاسة بالطهارة، وكون إبراز كلٍّ واحدٍ منها في مقام التعبير عن الشرطية أو المانعية أمراً عرفياً.

وإذا لم تتمّ في الروايات دلالة على أحد الوجهين تعيّن الرجوع إلى الأُصول العملية، فيقال: يوجد علم إجماليّ بالشرطية أو المانعية، فإن كان لأحدهما أثر زائد على الآخر ـ بخلاف العكس ـ أمكن إجراء البراءة عن موضع الأثر الزائد، ولا يعارض بالبراءة عن الطرف الآخر للعلم الإجمالي، إذ لا أثر زائد له، والأثر المشترك معلوم وجداناً، وهذا ما سيتّضح عند بيان الثمرة.

المقام الثالث: في الثمرة بين الشرطية والمانعية مع وضوح وجود أثرٍ مشترك، وهو بطلان الصلاة في النجاسة. فقد يقال: بأنّ للشرطية كلفة زائدة تظهر في حالتين:

إحداهما: ما إذا شكّ في النجاسة الذاتية لشيءٍ من أول الأمر، بناءً على عدم جريان قاعدة الطهارة في أمثال ذلك ـ كما تقدّم مراراً ـ فإنّه بناءً على شرطية الطهارة يتعذّر إحراز الشرط، وبناءً على مانعية النجاسة يمكن استصحاب عدمها

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الأزلي، وتصحّ الصلاة حينئذٍ.

والحالة الأُخرى : ما إذا علم إجمالاً بنجاسة ثوبٍ أو ترابٍ بنحوٍ سقطت أصالة الطهارة في الطرفين، فإنّه بناءً على الشرطية لا مصحِّح للصلاة في ذلك الثوب؛ لعدم إحراز الشرط. وأمّا بناءً على المانعية وكون موضوعها انحلالياً، بمعنى أنّ كل ثوب نجس ـ مثلاً ـ فرد من موضوع المانعية فتجري البراءة عن مانعية هذا الثوب المشكوك، ولا توجد براءة معارضة في الطرف الآخر.

الجهة الرابعة : أنّه بعد الفراغ عن اعتبار الطهارة في الصلاة ـ واجبةً كانت أو مندوبةً ـ بمقتضى الإطلاق في أدلّة الاعتبار الشامل للصلاة المستحبّة أيضاً يقع الكلام في اعتبار الطهارة في ملحقات الصلاة، ونريد بها صلاة الاحتياط، وسجود السهو، والأجزاء المنسية من الصلاة التي تقضىٰ بعدها.

أمّا صلاة الاحتياط فاعتبار الطهارة فيها واضح، سواء قيل بأنّها مكمِّلة لأصل الصلاة على فرض النقصان، أو قيل بأنّها صلاة مستقلّة ـ على كلّ حالٍ ـ مردّدة بين الوجوب والاستحباب، إذ على الأوّل ـ كما هو ظاهر ـ يكفي دليل اشتراط الطهارة في الصلاة المراد تكميلها للإلزام بذلك، وعلى الثاني يتمسّك بإطلاق أدلّة اعتبار الطهارة في الصلاة، الشامل لصلاة الاحتياط باعتبارها نوعاً من الصلاة.

وأمّا سجود السهو فبعد البناء علىٰ كون موضعه بعد التسليم لا دليل علىٰ اعتبار الطهارة فيه، إلّا إذا استُفيد من دليله[1] كونه جزءاً من الصلاة، أو استُفيد من منع التكلّم قبل الفراغ منه[2] المنع عن مطلق ما يبطل الصلاة بحمل التكلّم علىٰ

---

(١) وسائل الشيعة ٨ : ٢٠٦، الباب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٦ : ٤٠٦، الباب ٩ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.

المثالية، وكلتا الاستفادتين غير تامّة.

أمّا الأُولىٰ فلأنّ إناطة سجود السهو بالنسيان تناسب أن يكون الأمر به أمراً مولوياً مستقلّاً، لا من قبيل الأوامر الإرشادية إلىٰ الجزئية والشرطية في باب المركّبات، علىٰ أنّ مثل قوله: يُتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدتين للسهو ظاهر في عدم الجزئية.

وأمّا الثانية فلأنّ التكلّم لو حمل علىٰ المثالية فهو لا يقتضي التعدّي إلىٰ كلّ ما يوجب البطلان، بل لعلّه مثال لِمَا يكون قاطعاً للهيئة الاتّصالية للصلاة بحيث يراد إبقاء هذه الهيئة، ولا دخل للطهارة الخبثية في إبقائها وإن كانت بنفسها شرطاً في صحّة الصلاة.

وأمّا الأجزاء المنسيّة التي يؤتىٰ بها بعد الصلاة فقد احتمل فيها بدواً ثلاثة احتمالات:

أحدها: أن تكون واجبةً أداءً بأن يكون الشارع قد رفع اليد عن خصوصية محلّها لا أصلها.

ثانيها: أن تكون واجبةً بعنوان القضاء للجزء المنسيّ.

ثالثها: أن تكون واجبةً بوجوبٍ مستقلٍّ كسجود السهو.

فعلى الأوّل لا إشكال في اعتبار الطهارة.

وعلى الأخير لا دليل على اعتبارها، بل إطلاق دليل الأمر بتلك الأجزاء المنسيّة[1] ينفي ذلك.

وأمّا على الثاني فقد قيل بأنّه يقتضي اعتبار الطهارة؛ لأنّ القضاء هو الإتيان بما يماثل المقضيّ في سائر ما يعتبر فيه.

---

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٧.

والتحقيق: أنّ الاحتمال الثاني في نفسه معقول؛ لأنّ جزئية الجزء المنسيّ: إمّا أن تكون باقيةً بحدّها، أي بقيد وقوع الجزء في محلّه المخصوص. وإمّا أن تكون باقيةً لا بحدّها كذلك. وإمّا أن تكون ساقطة.

فعلى الأوّل يتعيّن بطلان الصلاة.

وعلى الثاني يكون الإتيان بالجزء المنسيّ بعد التسليم أداءً لا قضاءً.

وعلى الثالث تتعيّن صحّة الصلاة بلا حاجةٍ إلى تداركٍ بحيث لو ثبت وجوب لإيقاع السجدة بعد الصلاة لكان وجوباً مستقلّاً، لا قضاءً لما فات.

وهذا برهان على أنّ القضاء للواجب الضمنيّ بصورةٍ مستقلّةٍ عن الواجب النفسيّ الاستقلاليّ أمر غير معقول، فالأمر دائر بين الاحتمالين: الأوّل والثالث، والمستظهر من الدليل كون الإتيان بالسجدة أو التشهّد لتكميل الصلاة، فيتعيّن الأوّل ويثبت اعتبار الطهارة.

هذا، على أنّه لو تعقّلنا الأمر القضائيّ بالواجب الضمنيّ فهذا لا يكفي لاعتبار الطهارة في الجزء المقضي، إلّا إذا ثبت أنّ الطهارة شرط فيه بما هو سجود مثلاً، لا أنّها معتبرة في الصلاة رأساً في عرض اعتبار السجود، فإنّ قضاء السجود إنّما يقتضي التحفّظ على ما اعتبر فيه من خصوصيّات، كوضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، لا ما اعتبر في أصل الصلاة.

الجهة الخامسة: في اشتراط الطهارة في مقدّمات الصلاة من الأذان والإقامة، ولمّا كانا خارجين عن الصلاة فلا يبقىٰ مجال للاشتراط باعتبار نفس دليل الشرطية في الصلاة، إلّا بضمّ دعوى وجود دليلٍ حاكمٍ على دليل الشرطية ينزّل المؤذّن أو المقيم منزلة المصلّي في الأحكام. كما يمكن أن يدّعىٰ ذلك في الإقامة، تمسّكاً برواية سليمان بن صالح التي جاء فيها:

«وليتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة، فإنّه إذا أخذ في الإقامة فهو في الصلاة»[(١)].

ورواية يونس الشيباني: «... إذا أقمت الصلاة فأقم مترسّلاً فإنّك في الصلاة...»[(٢)].

ورواية أبي هارون المكفوف: «يا أبا هارون، الإقامة من الصلاة...»[(٣)].

وبما ذكرناه يندفع ما عن السيّد الأُستاذ[(٤)] ـ دام ظلّه ـ من أنّ هذه الروايات معارضة بما دلّ على أنّ الصلاة افتتاحها تكبيرة الإحرام، ولابدّ من حملها حينئذٍ على الحثّ والترغيب.

ووجه الاندفاع: أنّ المستظهر من لسانها التنزيل، لا كون المقيم مصلّياً حقيقةً، فلا تنافي بين الطائفتين أصلاً، ألا تلاحظ أنّه قيل في الرواية الأُولى: «وليتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة»، ثمّ قيل: «إذا أخذ في الإقامة فهو في الصلاة»؟

وهذا يعني فرض المغايرة بين الإقامة والصلاة أوّلاً، وهذا يناسب حمل الفقرة الثانية على التنزيل بلحاظ الأحكام، غير أنّ الروايات الثلاث ضعيفة، لضعف صالح ابن عقبة الموجود في سندها جميعاً، ولغير ذلك في بعضها[(٥)]. فلا دليل على الاعتبار.

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٤٠٤، الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

(٢) المصدر السابق: ٤٠٤، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٣٩٦، الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

(٤) التنقيح ٢: ٢٥٨.

(٥) فإنّ الرواية الثانية ضعيفة أيضاً بيونس الشيباني.

ساتراً كان أو غير ساتر[١]، عدا ما سيجيء من مثل الجورب ونحوه ممّا لا تتمّ الصلاة فيه.

وكذا يشترط في توابعها: من صلاة الاحتياط، وقضاء التشهّد والسجدة المنسيّين، وكذا في سجدتي السهو على الأحوط[٢]، ولا يشترط في ما يتقدّمها من الأذان والإقامة[٣] والأدعية التي قبل تكبيرة الإحرام، ولا في ما يتأخّرها من التعقيب.

ويلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذي يتغطّىٰ به المصلّي مضطجعاً إيماءً، سواء كان متستراً به أوْ لا، وإن كان الأقوىٰ في صورة عدم التستّر به ـ بأن كان ساتره غيره ـ عدم الاشتراط[٤].

---

(١) وذلك للإطلاق المتقدّم في الجهة الثانية من الجهات الخمس المتقدّمة في هذا الفصل[١].

(٢) تقدّم الكلام عن اعتبار الطهارة في ملحقات الصلاة في الجهة الرابعة[٢].

(٣) تقدّم تحقيق ذلك في الجهة الخامسة[٣].

(٤) قد يقال بعدم الاشتراط مطلقاً، وتقريبه: عدم وجود إطلاقٍ في أدلّة اعتبار الطهارة؛ لأنّ المأخوذ فيها عنوان الثوب أو الثياب، وهو مختصّ بما يعدّ لِلّبس عادةً فلا يشمل محلّ الكلام.

وقد يقال بالتفصيل على النحو المذكور في المتن، وتوجيهه: أن يعترف

---

(١) المتقدّمة في الصفحة ٢٧٦.

(٢) تقدّم في الصفحة ٢٨٧.

(٣) تقدّم في الصفحة ٢٨٩.

بوجود إطلاقٍ في دليل الاعتبار يشمل كلّ ما يصدق عليه اللباس والملابس، ويقال بإناطة صدق اللباس على اللحاف بأن يكون هو الساتر، وأمّا إذا تلحّف به فوق ملابسه الاعتيادية فلا يصدق عليه ذلك، وبهذا يندفع ما أُورد على المتن، بأنّ دليل الاعتبار لم يرد في الساتر بعنوانه ليفصّل بين صورة التستّر به وغيرها، ووجه الاندفاع حمل التستّر به على اتخاذه بدلاً عن الملابس الاعتيادية، الأمر الذي يجعله لباساً بالنسبة إليه، بخلاف ما لو اتّخذه فوق الملابس.

وقد يقال بإناطة هذه المسألة بتشخيص أنّ الستر المعتبر في الصلاة هل هو بمعنى مطلق التغطية، أو التغطية بالملابس؟

فعلىٰ الأوّل يكون اللحاف محقّقاً للستر المعتبر، وتجب فيه الطهارة مطلقاً.

وعلى الثاني لا يفي بالستر الواجب، ولا تعتبر فيه الطهارة، إلّا إذا تلحّف به المصلّي كالمئزر فيكون لباساً حينئذٍ.

وفيه: أنّه لا ملازمة بين المسألتين، فقد يقال بكفاية مطلق التغطية في الستر الواجب تمسّكاً بإطلاق دليله، ويقال بعدم اعتبار الطهارة إلّا في ما صدق عليه عنوان اللباس؛ لعدم الإطلاق في دليل الاعتبار لما عدا ذلك، فالميزان إذن هو ملاحظة روايات الباب ليرى مقدار دلالتها ومحطّ الاعتبار فيها.

والتحقيق: أنّ دليل الاعتبار إن كان ما دلّ على الاعتبار في عنوان الثوب أو الثياب[1] فالمتعيّن عدم الاشتراط في اللحاف مطلقاً؛ لعدم كونه ثوباً.

---

(١) من قبيل رواية خَيْران الخادم المرويّة في وسائل الشيعة ٣: ٤١٨، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

وإن كان ما دلّ على النهي عن الصلاة في النجس ـ كرواية النميريّ[١] التي نهت عن الصلاة في شيءٍ من الحديد لأنّه نجس ـ فالظاهر اعتبار الطهارة مطلقاً؛ لصدق الصلاة فيه على أيّ حال.

وإن كان مثل معتبرة زرارة التي اعتبرت طهارة المصلّي وطبّقتها على طهارة ثوبه بنحوٍ من العناية فالقدر المتيقّن من هذا الفرد العنائيّ ما كان لباساً وثوباً، لا مثل اللحاف.

وإن كان المدرك مفهوم مثل مرسلة عبد الله بن سنان والتي جاء فيها: «كلّ ما كان على الإنسان أو معه ممّا لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلّي فيه وإن كان فيه قذر، مثل القلنسوة والتكّة والكمرة[٢] والنعل والخفّين وما أشبه ذلك»[٣].

فهو مطلق للّحاف؛ لأنّه على المصلّي أو معه، وممّا تجوز الصلاة فيه وحده، إذ المراد من جواز الصلاة فيه وحده كونه ممّا يصلح لذلك باعتباراته أو وسعته.

وبهذا اتّضح مدرك القول بالاعتبار مطلقاً، وهو الاستناد إلى الوجه الثاني أو الرابع من وجوه أدلّة الاعتبار.

كما اتّضح أنّ الأقرب هو عدم الاعتبار مطلقاً؛ لعدم تمامية الوجهين المذكورين على ماتقدّم في بحث أصل الاعتبار وأدلّته.

---

(١) وسائل الشيعة ٤: ٤١٩، الباب ٣٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

(٢) الكَمَرَة: وهي الحفّاظ، وفي بعض كلام اللغويين: «الكَمَرة» كيس يأخذها صاحب السَلَس. مجمع البحرين: (مادّة كَمَرَ).

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٧، الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

ويشترط في صحّة الصلاة أيضاً إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الأُخر، فلا بأس بنجاستها، إلّا إذا كانت مسريةً إلى بدنه أو لباسه[1].

---

(١) البحث عن طهارة مكان المصلّي يقع في ثلاث مسائل:

الأُولى: في اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة، وقد استدلّ لذلك بعدّة روايات:

منها: معتبرة الحسن بن محبوب، قال: سألت أبا الحسن عن الجصّ يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثمّ يجصّص به المسجد أيسجد عليه؟ فكتب إليَّ بخطه: «إنّ الماء والنار قد طهّراه»[1].

وتقريب الاستدلال بالرواية: أنّ قوله: «أيسجد عليه؟» إن كان سؤالاً عن الحكم الفعليّ للسجود فهو ظاهر في الاستفهام عن جوازه، فيدلّ الجواب بالمفهوم على عدم جوازه في حالة عدم وجود المطهّر، وبذلك يثبت المطلوب.

وإن كان سؤالاً عن طهارة الجصّ في الحالة المذكورة بهذا اللسان فهو ظاهر في الفراغ عن كبرى عدم جواز السجود على النجس، وسكوت الإمام عن ذلك ظاهر في إمضاء هذه الكبرى المفروغ عنها، وحمل الكبرى المفروغ عنها على مطلق الحزازة في السجود على النجس خلاف الظاهر.

وقد يستشكل باعتبار سقوط المدلول المطابقيّ منطوقاً، فيسقط المدلول الضمنيّ أو المفهومي، حيث إنّ الجصّ ليس من التراب أو الأرض.

ويندفع: بأنّ مجرّد الطبخ لا يخرجه عن عنوان الأرض، ولو سلّم كانت

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢٧، الباب ٨١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الرواية بنفسها دليلاً على التوسعة من هذه الناحية، فلا موجب لسقوط المدلول المطابقي.

ولكنّ المهمّ الاستشكال في المدلول المطابقيّ من ناحيةٍ أُخرى، وهي: أنّه كيف يتصوّر التطهير بالماء والنار في مفروض المسألة؟

وقد يوجّه بأنّ النار توجب استحالة العظام والعذرة إلى رماد، والماء يطهّر الجصّ بناءً على عدم الاحتياج إلى التعدّد في الغسل.

ويندفع: أمّا بناءً على ما يلتزم به هذا الموجِّه وغيره من اشتراط انفصال ماء الغسالة في حصول التطهير فواضح؛ لأنّ الماء الملقىٰ على الجصّ في مقام البناء به لا ينفصل عنه.

وأمّا بناءً على عدم اشتراط ذلك فالأمر أيضاً كذلك؛ لأنّ الماء يلقىٰ عليه الجصّ عادةً بالتدريج، فيخرج في الأثناء عن الإطلاق بسبب اختلاطه مع مقدارٍ من الجصّ الملقىٰ، ولا يصدق عليه في أواخر عملية إلقاء الجصّ فيه، إلّا أنّه مجرّد رطوبات، فكيف يفرض كفايتها في صدق عنوان الغسل بالماء؟

ومنها: النبوي: «جنِّبوا مساجدَكم النجاسة»[1].

ويرد عليه أوّلاً: ضعف السند بالإرسال.

وثانياً: أنّ المساجد غير ظاهرةٍ في مسجد الجبهة، إذ لا أقلّ من احتمال أن تكون بمعنى الأماكن المعدّة للسجود والصلاة التي هي بيوت الله، ومع الإجمال لا يمكن الاستدلال، إذ غاية ما يفيده الحديث حينئذٍ تشكيل العلم الإجماليّ بوجوب تطهير المسجد بأحد المعنيين، وهو منحلّ بالعلم التفصيليّ بوجوب تطهير المسجد بالمعنى الثاني.

بل لا يبعد القول بأنّ الحديث ظاهر في المساجد بالمعنى الثاني؛ لظهوره

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٢٢٩، الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

في كون المسجد معنىً ثابتاً محفوظاً في حالتي الطهارة والنجاسة، ويؤمر بإبعاد النجاسة عنه، نظير ما ورد من: «جنِّبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم»[١].

وهذا لا يلائم مسجد الجبهة الذي هو غير متعيّن في مكانٍ خاصٍّ، فالأنسب ـ لو كان النظر إليه ـ أن يعبَّر بالنهي عن السجود على الموضع النجس.

وثالثاً: أنّ الحديث لمّا كان نبويّاً ومنقولاً عن غير طريق الأئمة :، ولا يعلم تأريخ صدوره فالاستدلال به يتوقّف علىٰ إثبات تأخّره عن انعقاد الحقيقة الشرعية للنجاسة، ولا سبيل إليه.

ومنها: الروايات الواردة في سياق النهي عن الصلاة علىٰ النجس، كمعتبرة زرارة، قال: سألت أبا جعفر عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلّىٰ فيه؟ فقال: «إذا جفّفته الشمس فصلِّ عليه فهو طاهر»[٢].

ونحوها معتبرة عمّار، التي جاء فيها ـ بعد فرض الموضع القذر اليابس ـ قوله: «لا يصلّى عليه»[٣].

وهذه الروايات معارضة بما دلّ على الجواز، كرواية عليّ بن جعفر المتقدّمة[٤] في البارية التي تبلّ بماءٍ قذر، والتعارض بنحو التساوي، غير أنّ ما دلّ على جواز الصلاة على الشاذكونة[٥] التي أصابتها الجنابة[٦] يكون موجباً لانقلاب

(١) وسائل الشيعة ٥: ٢٣٤، الباب ٢٧ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥١، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: ٤٥٢، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٥) الشَاذَكُونة: هي ـ بالفتح ـ ثياب غلاظ مضرَّبة تعمل باليمن، وقيل: إنّها حصير يتّخذ للافتراش. مجمع البحرين (مادة شذك).

(٦) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

النسبة؛ لأنّه ناظر إلى غير حيثية السجود، بقرينة أنّ الشاذكونة لا يجوز السجود عليها على أيّ حال، فتكون مقيِّدةً لمطلقات المنع، وبذلك تكون هذه المطلقات أخصَّ من مطلقات الجواز، ويثبت بها عدم جواز الصلاة على النجس من ناحية السجود.

وهذا البيان مبنيّ على انقلاب النسبة، ومع عدم قبول ذلك فلا موجب للأخصّية المذكورة، بل يعامل مع المتعارضين معاملة التساوي، فيحمل ما دلّ على المنع على الكراهة في مقام الجمع العرفي، ولا يتمّ الاستدلال به في المقام. وسيأتي مزيد تحقيقٍ لعلاج هذين المتعارضين عند الكلام حول اعتبار الطهارة في مكان المصلّي بعنوانه.

وعلى هذا فالمهمّ في إثبات اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة هو التسالم والارتكاز.

المسألة الثانية: في اعتبار الطهارة في المساجد الستّة الأُخرى بعد الفراغ عن اعتبارها في مسجد الجبهة، وحاصل الكلام في ذلك: أنّ مدرك الاعتبار في الجبهة: إن كان هو الإجماع فمن الواضح عدم شموله لها، وإن كان هو النبويّ، أو ما دلّ على عدم جواز الصلاة على النجس فقد يتوهّم اقتضاؤه اعتبار الطهارة في سائر المساجد.

غير أنّك عرفت الحال في ذلك، بل لا يصحّ في المقام التمسّك بإطلاق المساجد في النبويّ؛ لأنّ مسجديّة الستّة أمر عنائيّ فلا يشمله الإطلاق عرفاً.

كما لا يصحّ التمسّك بإطلاق ما دلّ على المنع من الصلاة على النجس بعد فرض المعارض، ونكتة رفع المعارضة في مسجد الجبهة إنّما كان بلحاظ مخصِّص لدليل المنع أوجب انقلاب النسبة، وهذا المخصِّص بنفسه يقتضي إطلاقه جواز

وضع المساجد الستّة على الشاذكونة النجسة، فلا يبقى تحت دليل المنع بعد التخصيص إلّا مسجد الجبهة.

المسألة الثالثة: في اعتبار الطهارة في مكان المصلّي بعنوانه، أي بما هو مصلًّى، لا بما هو مسجد.

ويمكن الاستدلال لذلك بعدّة روايات، أحسنها معتبرة عبد الله بن بكير، قال: سألت أبا عبد الله عن الشاذكونة يصيبها الاحتلام أيصلّى عليها؟ فقال: «لا»[1].

وهي في نفسها ظاهرة في الاعتبار، ولكنّها معارضة بما دلّ على الترخيص في موردها، كمعتبرة زرارة، عن أبي جعفر قال: سألته عن الشاذكونة يكون عليها الجنابة، أيصلّى عليها في المحمل؟ قال: «لا بأس»[2].

فلابدّ من علاج هذا التعارض بأحد الوجوه التالية:

الأوّل: حمل الرواية المانعة على الكراهة بقرينة الرخصة، وهذا فرع عدم إمكان الجمع بالتخصيص.

الثاني: حمل الرواية المانعة على فرض الصلاة بنحوٍ يسجد على الشاذكونة، وحمل الرواية المرخّصة على ما إذا لم يكن السجود عليها، كما في المستمسك[3].

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ حمل المنع على فرض السجود على الشاذكونة لا يصحّ؛ لأنّ

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٥، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: ٤٥٤، الحديث ٣.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٩١.

السجود عليها لا يصحّ حتّى مع طهارتها، مع كون المنع واضحاً في كونه بلحاظ النجاسة، ومن هنا قلنا: إنّ معتبرة عبد الله بن بكير أحسن ما يستدلّ به لاعتبار الطهارة في مكان المصلّي، فهي تتميّز على رواياتٍ أُخرىٰ يمكن الاستدلال بها في المقام، كمعتبرة عمّار، قال: سُئِل عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، ولكنّه قد يبس الموضع القذر، قال: «لا يصلّى عليه...»[١].

ومثلها معتبرة زرارة الواردة في مطهّرية الشمس[٢]، ومعتبرة زرارة وحديد[٣] المقاربة لها، فإنّ هذه الروايات دلّت منطوقاً أو مفهوماً على النهي عن الصلاة على الأرض النجسة، لكن لمّا كانت الأرض ممّا يصحّ السجود عليها ـ بخلاف الشاذكونة ـ لم تكن في هذه الروايات تلك القرينة الخاصّة على أنّ النظر إلى اعتبار الطهارة في مكان المصلّي من غير ناحية مسجد الجبهة، بينما معتبرة عبد الله بن بكير تشتمل على تلك القرينة.

وثانياً: أنّه لو فرض جواز السجود على الشاذكونة فالجمع بما ذكر جمع تبرّعيّ ولا يمكن الأخذ به بلا قرينة.

الثالث: أن تحمل رواية المنع على فرض النجاسة مع الرطوبة، ورواية الترخيص على صورة النجاسة مع الجفاف، بقرينة ما دلّ على التفصيل المذكور، كمعتبرة عمّار الآتية: في البارية يبلّ قصبها بماءٍ قذرٍ هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: «إذا جفّت فلا بأس بالصلاة عليها»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٤٥١، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

ومعتبرة أُخرى لعليّ بن جعفر[1] بنفس المضمون.

وهذا الجمع إنّما يتّجه فيما لو كان قصر دليل المنع على فرض الرطوبة والسراية تخصيصاً.

وأمّا إذا قيل: إنّه ليس تخصيصاً بل هو إلغاء لعنوان الدليل رأساً، بحيث يكون النهي عن الصلاة على النجس، لا من أجل هذا العنوان، بل من أجل محذور السراية إلى الثوب والبدن ـ وهذا تأويل ـ فلا موجب لتقديمه على الوجه الأوّل في مقام الجمع العرفي.

وقد يقال: إنّ هذا المحذور إنّما يلزم لو فرض أنّ قصر دليل المنع على فرض الرطوبة كان يعني أنّ المحذور هو تنجّس المصلّي بدناً أو ثوباً، وأمّا إذا قيل بأنّ مرجع ذلك إلى مانعيةٍ أُخرىٰ وراء مانعية نجاسة البدن والثوب ـ وهي مانعية نجاسة المكان، غير أنَّ موضوع هذه المانعية حصّة خاصّة من نجاسة المكان، وهي النجاسة المقترنة بالرطوبة المسرية ـ فلا يلزم المحذور المذكور، حيث يتحفّظ على العنوان فيكون القصر المذكور تخصيصاً لا إلغاءً.

وقد يشكل على ذلك بإشكالٍ ثبوتيٍّ حاصله: لَغْوية جعل هذه المانعية؛ لأنّها مساوقة لبطلان الصلاة من ناحيةٍ أُخرىٰ بسبب سراية النجاسة إلى البدن والثياب.

ويمكن دفع هذا الإشكال بتصوير ثمراتٍ لها:

منها: فيما إذا كانت السراية إلى ما لا تتمّ فيه الصلاة من لباس المصلي.

ومنها: فيما إذا كانت السراية إلى موضعٍ نجسٍ بالفعل والمكلّف مضطرّ إلى الصلاة فيه، ولكنّه غير مضطرٍّ إلى الصلاة في ذلك المكان.

---

(١) المصدر السابق: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، الحديث ٢.

ومنها : فيما إذا بني على عدم تنجيس المتنجّس ، وكان المكان المرطوب متنجّساً خالياً من عين النجس ، أو متنجّساً ثانياً .

ومنها : في مجال الإحراز الظاهريّ لو كانت الرطوبة مشكوكة البقاء ، إذ يجري استصحاب بقائها إذا كان موضوع المانعية نجاسة المكان مع الرطوبة ، ولا يجري إذا كان المانع نجاسة الثوب ، إذ لا تثبت السراية بالاستصحاب المذكور على ما تقدّم في محلّه[1] .

فالصحيح : توجيه الإشكال إثباتاً ؛ وذلك بأن يقال : إنّ المانعية لنجاسة المكان المقارنة مع الرطوبة : إن اُريداستفادتها من نفس ما دلّ على التفصيل بين حالتي الرطوبة والجفاف ـ كمعتبرة عمّار وغيرها[2] ـ فمن الواضح أنّ ارتكاز إناطة السراية بالرطوبة واعتبار الطهارة في الثوب والبدن يوجب انصراف الذهن عرفاً عند تلقّي مثل هذا الدليل إلى كون الملحوظ ذلك الأمر المركوز ، لا جعل مانعيةٍ جديدة .

وإن اُريد استفادة هذه المانعية من نفس مطلقات المنع بعد رفع اليد عن إطلاقها لفرض جفاف المكان بمقيِّدٍ منفصلٍ ـ وهو معتبرة عمّار وغيرها ـ فقد يوجّه ذلك : بأنّ المطلقات في نفسها ظاهرة في مانعية نجاسة مكان المصلّي بعنوانه ؛ لعدم إناطة المانعية فيها بالرطوبة المسرية ، وتقييدها بذلك بمقيِّدٍ منفصل ، غاية ما يوجبه رفع اليد عن إطلاقها ، لا قلب ظهورها ، فينتج المطلوب . إلّا أنّ هذا إنّما يتّجه فيما لو لم نقل بأنّ قرينية المخصِّص والمقيِّد المنفصل على التخصيص

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٩٢.

(٢) وهي معتبرة عليّ بن جعفر الآتية.

والتقييد منوطة بصلاحيّته لذلك على فرض الاتّصال، وقد عرفت أنّه على فرض الاتّصال ينقلب الظهور، فلا يتمّ الوجه المذكور.

الرابع: أن يقال بأخصّية معتبرة زرارة من معتبرة عبد الله بن بكير؛ لأنّها وردت في الصلاة على الشاذكونة في المحمل، والصلاة التي تصلّى في المحمل عادةً في حالة الاختيار إنّما هي صلاة النافلة، فتجعل هذه العبارة قرينةً على النظر إلى النافلة، فتكون أخصّ موضوعاً من رواية المنع، فيلتزم بالتفصيل بين الفريضة والمندوبة.

ولكن لو سلّم ذلك فقد يعوَّض عن معتبرة زرارة المرخّصة بغيرها ممّا لا تختصّ بالمحمل، كرواية ابن أبي عمير، عن أبي عبد الله قال: قلت لأبي عبد الله : أُصلّي على الشاذكونة وقد أصابتها الجنابة؟ فقال: «لا بأس»[1].

ومعتبرة عليّ بن جعفر المشار إليها مراراً، عن أخيه موسى قال: سألته عن البواري يبلّ قصبها بماءٍ قذرٍ أيصلّىٰ عليه؟ قال: «إذا يبست فلا بأس»[2].

ومثلها معتبرة عمّار الساباطي[3] بنفس المضمون. فهذه الروايات مطلقة للفريضة والنافلة، بل لا يصحّ عرفاً تخصيصها بالنافلة خاصّة، فتعارض معتبرة عبد الله بن بكير.

ولكن رواية محمّد بن أبي عمير ضعيفة السند بصالح النيلي؛ لأنّه وإن روىٰ عنه صفوان غير أنّه مضعَّف من النجاشي[4]، وبمحمد بن أبي عمير؛ لأنّه غير

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: ٤٥٤، الحديث ٥.

(٤) رجال النجاشي: ٢٠٠، الرقم ٥٣٣.

ابن أبي عمير الثقة جزماً أو احتمالاً، ولم تثبت وثاقته، فإنّ ابن أبي عمير الثقة من أصحاب الكاظم ، وممّن يروي عن عددٍ كبيرٍ من أصحاب الصادق ، وهذا ممّن يروي عن الإمام الصادق مباشرةً.

وهناك قرائن تؤيّد تعدّد محمّد بن أبي عمير، من جملتها: أنّ النجاشي قد أرَّخ وفاة محمّد بن أبي عمير الثقة بسنة مائتين وسبعة عشر[1]، أي في أواخر حياة الإمام الجواد ، مع أنّ الكلينيّ ذكر في الكافي ـ في باب الرجل يموت ولا يترك إلّا امرأته، بسنده إلى محمّد بن نعيم الصحّاف ـ روايةً تدلّ على موت محمّد بن أبي عمير بيّاع السابري، ومراجعة العبد الصالح بشأن تركته[2]، والعبد الصالح ظاهر في الإمام الكاظم ، فإن تمّ سند هذه الرواية وثبت توثيق محمّد ابن نعيم على أحد الاحتمالين في كلامٍ للنجاشيّ في ترجمة الحسين بن نعيم[3] فهو دليل شرعيّ واضح على التعدّد، وإلّا أمكن أيضاً الاعتماد عليها بتقريب: أنّ محمّد بن أبي عمير كان شخصاً مشهوراً ومرجعاً في الطائفة، ولا يخفى أمره عادةً، ومن الواضح عموماً حياته بعد الإمام الكاظم، فغير الثقة لا يقدَّم أيضاً على الإخبار عن وفاة شخصٍ من هذا القبيل في وسط الرواة الذين يعرفون حال محمّد ابن أبي عمير، فلو لم يكن التعدّد أمراً مفترضاً أو ممكناً لَمَا صدرت مثل هذه الرواية.

وممّا يوضّح التعدّد أيضاً: ما نقله الكشّي، عن محمّد بن إبراهيم الورّاق،

---

(١) رجال النجاشي: ٣٢٧، الرقم ٨٨٧.

(٢) الكافي ٧: ١٢٦، الحديث ١. وعنه في وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٢، الباب ٤ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٢.

(٣) رجال النجاشي: ٥٣، الرقم ١٢٠.

عن عليّ بن محمّد بن يزيد القمّي، عن بنان بن محمّد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن محمّد بن أبي عمير، قال: دخلت على أبي عبد الله ... الحديث[١]، فقد جاء ابن أبي عمير مرّتين في السند، وهو دليل التعدّد، وكون الواسطة غير ثقةٍ[٢] لا يضرّ؛ لجريان التقريب السابق.

وأمّا معتبرتا عليّ بن جعفر وعمّار فالاستدلال بهما لا يصحّ ممّن يقول بمطهّرية الشمس للبواري، إذ بناءً على ذلك تكونان معارضتين لمعتبرة عبد الله بن بكير بإطلاقها لصورة استناد اليبوسة إلى غير الشمس، فتقيَّدان بها.

ولعلّ أحسن ما يمكن جعله معارضاً مع رواية المنع مع خلوّه من شبهة الاختصاص بالنافلة معتبرة عليّ بن جعفر: أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عن البيت والدار لا يصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة أيصلّىٰ فيهما إذا جفّا؟ قال: «نعم»[٣].

فإنّها ترخِّص في فرض اليبوسة بغير الشمس، ولا يمكن تخصيصها بالنافلة، وعليه فإمّا أن يجمع بينها وبين ما دلّ على المنع بحمل المنع على الكراهة، أو بتخصيص دليل الترخيص بغير مسجد الجبهة، فيكون أخصّ مطلقاً من دليل المنع، بناءً على انقلاب النسبة.

وعلى أيٍّ حالٍ فقد اتّضح أنّه لا موجب للقول باعتبار الطهارة في مكان المصلّي بعنوانه.

---

(١) رجال الكشّي: ١٤٣، الرقم ٢٢٤. وعنه في وسائل الشيعة ٤: ١٥٥، الباب ٩ من أبواب المواقيت، الحديث ١٤.

(٢) باعتبار عدم ثبوت وثاقة محمّد بن إبراهيم الورّاق، وعليّ بن محمّد القمي، وبنان بن محمّد بن عيسىٰ.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مسألة (١): اذا وضع جبهته على محلٍّ بعضه طاهر وبعضه نجس صحّ إذا كان الطاهر بمقدار الواجب، فلا يضرّ كون البعض الآخر نجساً، وإن كان الأحوط طهارة جميع ما يقع عليه[1].

ويكفي كون السطح الظاهر من المسجد طاهراً، وإن كان باطنه أو سطحه الآخر أو ما تحته نجساً، فلو وضع التربة على محلٍّ نجسٍ وكانت طاهرةً ولو سطحها الظاهر صحّت صلاته.

---

(١) تحقيق الكلام في ذلك: أنّ مدرك الاعتبار إن كان هو الإجماع فالمتيقّن منه اعتبار الطهارة في المقدار الواجب.

وإن كان رواية الحسن بن محبوب الواردة في الجصّ النجس فالمتيقن من المنع فيها ما إذا كان المسجد بتمامه نجساً، فلا يثبت بها لزوم الطهارة إلّا بمقدار الواجب أيضاً.

وإن كان المدرك النبويّ فلا بأس بالتمسّك به لاعتبار الطهارة في تمام ما يسجد عليه؛ لأنّ ظاهره النظر إلى ما هو مسجد بالفعل، لا ما جعل شرعاً مجزياً في السجود؛ لأنّه على خلاف الإطلاق.

وإن كان المدرك ما دلّ على النهي عن الصلاة على الموضع القذر ـ بعد تقييده بما دلّ على جواز اتّخاذ الشاذكونة النجسة مكاناً للمصلّي، الموجب لاختصاص النهي المذكور بحيثية السجود على النجس ـ فيمكن التمسّك بإطلاقه أيضاً لاعتبار الطهارة في تمام ما يسجد عليه، فإنّه صلاة عليه، ولا صلاة على النجس إلّا في حدود ما خرج بدليل.

وقد اتّضح بما ذكرناه أنّ ما في المتن هو الصحيح.

مسألة (٢) : تجب إزالة النجاسة عن المساجد(١) داخلها وسقفها، وسطحها والطرف الداخل من جدرانها.

[وجوب تطهير المساجد :]

(١) الحكم بوجوب إزالة النجاسة عن المسجد وحرمة تنجيسه هو المشهور بين العلماء، بل لم ينقل عن أحدٍ الذهاب إلى الخلاف، بل نقل عدم الخلاف، كما في خلاف الشيخ الطوسيّ ، إذ ذكر : أنّه لا خلاف في أنّه يجب أن تجنَّب المساجد من النجاسات[1]. وفي سرائر ابن ادريس، إذ ذكر أيضاً : أنّه لا خلاف في ذلك بين الأُمّة كافّة[2].

وقد استدلّ على ذلك بعدّة روايات :

منها : رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه [موسى بن جعفر] قال : سألته عن الدابّة تبول فيصيب بولها المسجد أو حائطه، أيصلّى فيه قبل أن يغسل ؟ قال : «إذا جفَّ فلا بأس»[3].

وقد نقلها الشيخ الحرّ عن كتاب عليّ بن جعفر، فهي صحيحة السند[4].

---

(١) الخلاف ١ : ٥١٨، المسألة ٢٦٠.

(٢) السرائر ١ : ١٦٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٨.

(٤) لأنّ كتاب المسائل لعليّ بن جعفر وصل إلى الشيخ بطريقٍ معتبرٍ ذكره في ترجمة عليّ بن جعفر في الفهرست (١٥١، الرقم ٣٧٧)، ثمّ وصل إلى الشيخ الحرّ بطرقه المعتبرة إلى الشيخ، كما ذكر ذلك في خاتمة وسائل الشيعة ٣٠ : ١٤١، الرقم ٤٣ و ١٦٢، الرقم ٢٦ و ١٧٩.

وتقريب الاستدلال بها بوجوه :

الأوّل : أنّ الرواية تدلّ بالمفهوم على وجوب التطهير من النجاسة غير الجافّة، وباعتبار عدم القول بالفصل بين حالة الجفاف وعدمها يقيَّد المنطوق بالجفاف بالشمس، المساوق للطهارة بناءً على مطهّريتها.

ويرد عليه : أنّ دعوى الإجماع على عدم الفصل غير واضحة، وقد تكون دعوى الإجماع البسيط على أصل المطلوب أوضح.

الثاني : أنّ ظاهر السؤال عن الصلاة قبل الغسل أنّ أصل لزوم الغسل مفروغ عنه، وإنّما الكلام عن تأخيره، وقد أُمضي ذلك في مقام الجواب.

وفيه : أنّ ظاهره افتراض وقوع الغسل، لا الفراغ عن لزومه، ويكفي في الافتراض المذكور جريان العادة على ذلك واقتضاء السنّة له.

الثالث : أنّ صيغة السؤال «أيصلّى فيه ؟» ظاهرة في السؤال عن جواز الصلاة، كما هو الحال في أشباه هذا التركيب، ولمّا كان المسؤول عنه هو جواز الصلاة قبل الغسل لا جواز الصلاة بلا غسلٍ رأساً دلّ بظاهره على أنّ إهمال الغسل رأساً ممّا قد فرغ عن عدم جوازه عند السائل، فيدلّ الجواب على وجوب الغسل بالإمضاء.

ولكنّ هذا يتوقّف على أن يكون المفروغ عنه عدم جواز إهمال الغسل بلحاظ النجاسة، فيثبت حينئذٍ وجوب التطهير من النجاسة، ولا يضرّ بذلك عدم كون بول الدابّة نجساً ؛ لأنّ رفع اليد عن أصالة الجدّ بلحاظ التطبيق لا يلزم منه رفع اليد عنها بلحاظ الكبرى المستفادة.

وأمّا إذا كان المفروغ عنه عدم جواز إهمال الغسل لا بلحاظ النجاسة، بل تنزيهاً للمسجد عن كلّ ما يشين فلا يتمّ الاستدلال ؛ لأنّ مثل هذه الكبرى أوسع من المدّعىٰ، فإذا كان من المعلوم عدم وجوب التنزيه بهذا العَرض العريض

فلا يبقى ما يدلّ على المطلوب.

وقد يقرَّب أنّ الملحوظ في الغسل ليس هو النجاسة: تارةً باستبعاد عدم معرفة عليّ بن جعفر لطهارة بول الدابّة. وأُخرى بأنّ الملحوظ لو كان هو النجاسة فأيّ فرقٍ بين فرضَي الجفاف وعدمه؟

ويمكن دفع المقرِّب الأوّل بعدم التسليم: بأنّ طهارة بول الدوابّ كان واضحاً في ذلك الزمان مع كثرة ما صدر منهم من الأمر بالغسل منه، وشيوع السؤال عنه من كبار الرواة من أمثال محمّد بن مسلم، وزرارة، بل من عليّ بن جعفر في روايتين[1] أيضاً.

ويمكن دفع المقرِّب الثاني: بأنّ احتمال كون الجفاف مؤثّراً في عدم وجوب الإسراع بالغسل وجواز تأخيره الى ما بعد الصلاة ليس على خلاف الارتكاز العرفيّ، ولو سلِّم كونه كذلك فليكن هذا الارتكاز مقيّداً بما إذا جفّ بالشمس، بناءً على مطهّرية الشمس.

ولكن يبقى ـ على أيِّ حالٍ ـ احتمال أن تكون الكبرى المفروغ عنها هي كبرى التنزيه عن كلّ ما يشين، التي لا يمكن الالتزام بالوجوب فيها.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّه لا مانع من الالتزام بالوجوب في حدود هذه الكبرى أيضاً، إلّا ما خرج بدليل، والتطهير من النجس الشرعيّ هو المتيقّن منها.

وممّا استدلّ به في المقام روايتان للحلبي، ولعلّهما واحدة رويت بطريقين.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٥ و ٦ و ٧ و ١٩ و ٢١.

إحداهما : ما ينقله الكليني ، بسنده عن محمّد الحلبي ، قال : نزلنا في مكانٍ بيننا وبين المسجد زقاق قذر ، فدخلت على أبي عبد الله ، فقال : «أين نزلتم ؟» فقلت : نزلنا في دار فلان ، فقال : «إنّ بينكم وبين المسجد زقاقاً قذراً» أو قلنا له : إنّ بيننا وبين المسجد زقاقاً قذراً ، فقال : «لا بأس ، إنّ الأرض تطهِّر بعضها بعضاً ...»[1].

والاُخرىٰ : ما جاء في السرائر نقلاً عن نوادر أحمد بن محمّد بن عليّ بن أبي نصر ، عن المفضّل بن عمر ، عن محمّد الحلبي ، عن أبي عبد الله قال : قلت له : إنّ طريقي إلى المسجد في زقاقٍ يبال فيه ، فربّما مررت فيه وليس عليّ حذاء فيلصق برجلي من نداوته ، فقال : «أليس تمشي بعد ذلك في أرضٍ يابسة ؟ !» قلت : بلى ، قال : «فلا بأس ، إنّ الأرض تطهّر بعضها بعضاً» قلت : فأطأ على الروث الرطب ؟ قال : «لا بأس ، أنا والله ربّما وطأتُ عليه ثمّ اُصلّي ولا أغسله»[2].

والاستدلال بالروايتين بلحاظ ما يظهر من وجود محذورٍ في الدخول إلى المسجد بعد المرور بالزقاق القذر ، وليس ذلك إلّا من ناحية حرمة التنجيس . نعم ، لا يدلّ ذلك على وجوب التطهير ، بينما ما يدلّ من الروايات على هذا الوجوب يدلّ عرفاً على حرمة التنجيس ، كما هو واضح .

والظاهر عدم تمامية الاستدلال ؛ لسقوط الروايتين سنداً ودلالةً .

---

(١) الكافي ٣ : ٣٨، الحديث ٣. وعنه في وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٨، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) السرائر ٣ : ٥٥٤ ـ ٥٥٥، وعنه في وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٩، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

أمّا السند فلسقوط الأُولى بمحمد بن إسماعيل الواقع بين الكلينيّ والفضل بن شاذان، وهو لم يتعيّن في الثقة. نعم، لو بني على تصحيح أسانيد كامل الزيارات أمكن تصحيحه؛ لوروده على هذا النحو هناك[١]. ولسقوط الثانية لعدم معلومية طريق السرائر إلى النوادر.

وأمّا الدلالة فلأنّ تعارف قصد المسجد للصلاة فيه لا يبقى ظهوراً في أنّ المحذور المنظور هو تنجيس المسجد؛ لإمكان أن يكون هو وقوع الصلاة في النجس، خصوصاً في الرواية الثانية حيث صرِّح فيها بكون الشخص حافياً، وجاء فيها قوله: «أُصلّي ولا أغسله».

ودعوى: أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر في الرواية الأُولىٰ؛ لأنّ العادة جارية على عدم المشي حافياً، ونجاسة الحذاء لا أثر لها بالنسبة إلى الحذاء مدفوعة: بأنّ هذه العادة لم تكن بدرجةٍ توجب الانصراف العرفيّ؛ لشيوع المشي حافياً في ذلك العصر أيضاً، على أنّ النعل لا تصون نفس القدم من وصول النجاسة إليها غالباً.

مضافاً إلى أنّ الرواية تعبِّر عن قضيةٍ معيّنةٍ خارجية، ويحتمل اطّلاع الإمام بصورةٍ عاديةٍ على حال الجماعة من هذه الناحية.

ومن الروايات المستدلّ بها: ما ورد في كيفية اتّخاذ الكنيف مسجداً، كمعتبرة الحلبي ـ في حديثٍ ـ أنّه قال لأبي عبد الله : فيصلح المكان الذي كان حشاً زماناً أن ينظَّف ويتّخذ مسجداً؟ فقال: «نعم، إذا أُلقي عليه من التراب ما يواريه، فإنّ ذلك ينظِّفه ويطهِّره»[٢].

---

(١) كامل الزيارات: ٦٥.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٢٠٩، الباب ١١ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

ومثلها معتبرة ابن سنان[١]، ورواية مسعدة بن صدقة[٢]، وغيرها[٣]. والاستدلال بها: إن كان بلحاظ ما تدلّ عليه من لزوم تنظيف الكنيف عند اتّخاذه مسجداً فمن الواضح أنّ هذا أعمّ من وجوب التطهير المراد إثباته؛ لأنّ ذاك من المقتضيات الواضحة لحرمة المسجد، واعتباره.

وإن كان بلحاظ التعليل بأنّه يطهِّره، والتعدّي بقانون التعليل إلى وجوب التطهير مطلقاً ففيه: أنّ هذا التطهير لم يرد به التطهير الشرعيّ، كما هو واضح؛ لأنّ إخفاء التراب النجس ليس مطهِّراً له، بل أُريد به إصلاح حال المكان بنحوٍ يليق للمسجدية.

وقد يستدلّ بالنبوي المتقدّم «جنِّبوا مساجدَكم النجاسة»[٤]، بناءً على أنّ المراد بالمساجد المعنى المقصود هنا كما هو الظاهر، وأن يراد بالنجاسة ما يعمّ الحكمية، أي صفة النجاسة لا عينها، وإلّا لاختصّ الوجوب بتجنّب عين النجس، وعلى أيٍّ حالٍ فالاستدلال ساقط؛ لضعف السند بالإرسال.

وقد يستدلّ بمعتبرة أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر ، في حديثٍ طويل: «إنّ الله أوحىٰ إلى نبيّه أن طهِّر مسجدك، وأخرِجْ من المسجد من يرقد فيه بالليل...»[٥] الحديث.

حيث دلّ مفادها على وجوب التطهير، وهو يدلّ على حرمة التنجيس بالفحوى العرفية، كما تقدّم.

---

(١) المصدر السابق: ٢١٠، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٢٢٩، الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ٢٠٥، الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

ويرد عليه :

أوّلاً : أنّ مورد الرواية مسجد النبيّ ﷺ ، والتعدّي منه ـ مع احتمال الفرق ـ بلا موجب.

وثانياً : أنّ الأمر للنبيّ ﷺ بالتطهير لعلّه بلحاظ الولاية والمنصب، كما يشهد له الأمر بإخراج الراقدين، فلا يثبت به حكم شرعيّ عامّ.

وقد يستدلّ بآيتين كريمتين.

إحداهما : قوله تعالى مخاطباً إبراهيم : ﴿ **وطهِّر بيتيَ للطائفينَ والقائمينَ والرُكَّعِ السُجُود** ﴾[1].

والاستدلال بذلك يتوقّف :

أوّلاً : على إمكان التعدّي من بيته ـ وهو الكعبة الشريفة ـ إلى مطلق المساجد :

إمّا بدعوى : أنّ المراد بالبيت في الآية طبيعيّ بيته، فيكون ما دلّ على أنّ المساجد بيوت الله حاكمة.

أو بدعوىٰ : أنّ المراد ببيته وإن كان هو الكعبة ولكنّ الإضافة ظاهرة في العلّية، فكأنّه قال : طهِّره لأنّه مضاف لي بهذا العنوان، فيعمّ سائر المساجد بلحاظ ما دلّ على أنّها بيوت الله.

أو بدعوىٰ : أنّ مورد الآية وإن كان هو الكعبة ولكنّ التطهير من أجل القائمين والركّع السجود لا يختصّ بها، فيعمّ الحكم كلّ المحالِّ المعدّة لهؤلاء إعداداً شرعياً. وكلّ هذه الوجوه محلّ نظر، كما هو واضح.

وثانياً : على أن يكون التكليف لإبراهيم ؑ لا باعتبار المنصب والولاية،

---

(١) الحجّ : ٢٦.

وإلّا لم يكفِ لإثبات حكمٍ شرعيٍّ عامّ.

وثالثاً: على إثبات أنّ كلمة «الطهارة» عند نزول الآية الكريمة كانت ظاهرةً في المعنى الشرعيّ، ولا يحتاج إلى إثبات هذا التطوّر للكلمة في عصر إبراهيم كما قيل؛ لأنّ الآية الكريمة لا تنقل الخطاب الموجّه لإبراهيم باللفظ، بل بالمعنى، فلو فرض أنّ الكلمة كانت ظاهرةً في المعنى الشرعيّ عند نزول الآية كفىٰ ذلك في معرفة المعنى المقصود الذي خوطب به إبراهيم، وحمله على المعنى الشرعي.

والآية الاُخرى: قوله تعالى: ﴿... **إنّما المشركونَ نَجَسٌ فلا يقرَبوا المسجدَ الحرام** ...﴾[1].

وبقرينة التفريع يعرف أنّ كلَّ نجسٍ لا يقرب المسجد الحرام. غير أنّ الاستدلال بها يتوقّف:

أوّلاً: على إمكان التعدّي من المسجد الحرام إلى غيره، مع احتمال الفرق عرفاً؛ لاختصاص المسجد الحرام بأحكامٍ احتراميةٍ معيّنة، كحرمة استطراق الجنب مثلاً.

وثانياً: على أن يراد بالنجس النجاسة الشرعية للمشرك، لا قذارته المعنوية على ما تقدّم في بحث نجاسة الكافر[2]، ومع افتراض كلا هذين الأمرين فالآية لا تشمل التنجيس بالمتنجّس؛ لعدم كونه نجساً، ومن ناحية اُخرى تشمل مطلق إدخال النجاسة ولو لم تكن منجّسة.

وعلى كلّ حالٍ فأحسن هذه الوجوه دلالةً على المقصود رواية عليّ بن جعفر الاُولى، المدعمة بعدم الخلاف والارتكاز المتشرّعيّ العامّ.

---

(١) التوبة: ٢٨.

(٢) تقدّم في الجزء الثالث: ٣٢٤ وما بعدها.

بل والطرف الخارج على الأحـوط[١]، إلّا أن لا يـجعلها الواقـف جزءاً من المسجد، بل لو لم يجعل مكاناً مخصوصاً منها جزءاً لا يلحقه الحكم.

ووجوب الإزالة فوري[٢]، فلا يجوز التأخير بمقدارٍ يـنافي الفـور العرفي، ويحرم تنجيسها أيضاً،

---

(١) هذا الاحتياط ينبغي أن يكون استحبابياً؛ لأنّ المدارك المتقدّمة يشكل إطلاقها للطرف الخارج، سواء كان المدرك الإجماع، أو معتبرة عليّ بن جعفر، أو رواية الحلبيّ في الزقاق القذر، أو ما دلّ على الأمر بتطهير البيت.

أمّا الأوّل فواضح ؛ لكونه لبّياً.

وأمّا الثاني فلأنّ الارتكاز المكتشف ضمناً ليس له إطلاق ليتمسّك به؛ لأنّ الرواية لم تكن مسوقةً لبيانه.

وأمّا الثالث فلأنّ فرضه هو الدخول إلى المسجد بالنجاسة، لا مسّ الطرف الخارج فحسب.

وأمّا الرابع فلأنّ تطهير عنوان البيت عرفاً لا يشمل الطرف الخارجيّ له؛ لخروجه عادةً عن محلّ الاستعمال، فلا يجب تطهير الطرف الخارج من المسجد ما لم يلزم من تركه الإهانة والهتك المحرَّم.

(٢) قد يقال: إنّ الأمر بشيءٍ لا يدلّ على الفور، ولكنّ التحقيق: دلالته في المقام؛ لأنّ الأمر: إن كان ناشئاً عن مصلحةٍ في متعلّقه فلا ظهور له في الفور؛ لإمكان قيام المصلحة بالجامع بين الأفراد الطولية. وأمّا إذا استظهر من دليله أنّه من أجل وجود المفسدة في ترك متعلّقه فحيث إنّ المفسدة انحلالية بـحسب الارتكاز العرفيّ فينعقد له ظهور في الفور لأجل التخلّص من تمام أفراد المفسدة،

بل لا يجوز إدخال عين النجاسة فيها وإن لم تكن منجِّسةً إذا كانت موجبةً لهتك حرمتها، بل مطلقاً على الأحوط[١]. وأمّا إدخال المتنجّس فلا بأس به ما لم يستلزم الهتك.

ومقامنا من هذا القبيل.

ولكنّ هذا لو فرض ورود دليلٍ لفظيٍّ آمرٍ بالغسل أو التطهير، والأمر أوضح لو كان مستند وجوب التطهير النهي عن قرب النجس من المسجد، فإنّ النهي باعتبار انحلاليّته يقتضي إعدام القرب في كلّ آن.

وأمّا مع عدم تمامية دليلٍ لفظيٍّ بهذا اللسان أو بذاك فينحصر إثبات وجوب الفور بالاستناد إلى الإجماع والارتكاز، أو إلى ما يفهم من معتبرة عليّ بن جعفر من عدم جواز تأخير الغسل إلى ما بعد الصلاة في فرض عدم الجفاف.

* * *

(١) الظاهر الجواز مع عدم الهتك، كما يظهر وجهه ممّا تقدّم؛ لأنّ ما يمكن الاستناد إليه في إثبات الحكم يختصّ بفرض كون النجاسة منجّسة، فإنّ هذا هو المتيقّن من التسالم، وهو مورد معتبرة عليّ بن جعفر.

كما أنّ رواية الحلبيّ لو تمّت دلالتها لم يكن للمحذور الملحوظ فيها ضمناً إطلاق يتمسّك به في المقام؛ لأنّها لم تكن في مقام البيان من ناحيته.

نعم لو تمّ الاستدلال بالنبويّ المتقدّم[١]، أو بآية ﴿ **إنّما المشركون نجسٌ** ﴾ لأمكن أن يدّعىٰ التعميم.

ففي الأوّل إن لوحظت النجاسة بما هي عين فدعوى التعميم واضحة، وإن

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢٩٥.

مسألة (٣) : وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفائيّ، ولا اختصاص له بمن نجّسها أو صار سبباً، فيجب على كلِّ أحد[(١)].

لوحظت بما هي صفة فكذلك؛ لأنّ العين النجسة تلحظ عرفاً صفةً للمكان المتلوّث بها.

وفي الثاني حيث إنّ الغالب أو المتعارف عدم سراية النجاسة من المشرك بمجرّد قربه أو استطراقه، فتكون الآية الكريمة ظاهرةً في حرمة إدخال النجاسة ولو مع عدم التنجيس، ولكن كلا هذين المدركين لو تمّ لا يشمل المتنجّس، ولهذا لم يستشكل فيه.

❊ ❊ ❊

(١) لا إشكال في أنّ وجوب إزالة النجاسة كفائيّ فيما إذا لم يستند التنجيس إلى مكلّفٍ معيّن؛ وذلك إمّا بأن يكون المخاطب هو الجامع، أو الجميع، ولكن مع إدخال نتيجة التطهير أو جامعه في عهدة كلّ مكلّفٍ أو الجميع، وإدخال نفس العملية في العهدة، ولكن مع اشتراط تكليف كلّ فردٍ بعدم قيام الآخرين، إذ بدون إدخال إحدى هذه العنايات الثلاث يلزم أنّ كلّ مكلّفٍ لا بدّ له من منع تطهير الآخر تحفّظاً على صدور الامتثال من قبله، وهو معلوم العدم.

وأمّا إذا استند التنجيس إلى مكلّفٍ بعينه فقد نسب إلىٰ الشهيد في الذكرىٰ[(١)]: أنّ وجوب التطهير في هذه الحالة عينيّ ثابت علىٰ المكلّف المنجِّس. وقيل[(٢)] في الردّ عليه: إنّه إن اُريد أنّ هذا المكلّف يجب عليه عيناً التطهير

---

(١) ذكرى الشيعة ٣ : ١٢٩.

(٢) قاله السيّد الخوئي في التنقيح ٢ : ٢٨٣.

وعلىٰ فرض عصيانه يجب على الآخرين كفايةً فهو معقول، ولكن لا دليل عليه.

وإن اُريد أنّه يختصّ به الوجوب على نحو لو عصى لا يجب على غيره شيء فهو خلاف الأدلّة اللفظية واللبّية لوجوب التطهير. وهذا الردّ محطّ نظرٍ من وجوه:

منها: أنّ ما قيل: إنّه معقول من الوجوب العينيّ إن اُريد به وجوب التطهير على المنجّس بنحوٍ يلزمه أن يحول دون تصدّي الآخرين لذلك تمكيناً لنفسه من مباشرة التطهير فهو غريب، وغير محتملٍ في نفسه.

وإن اُريد على نحوٍ لا يلزمه ذلك فلابدّ من افتراض إحدى العنايات المتقدّمة للوجوب الكفائيّ.

ومنها: أنّ ما قيل من منافاة إنكار الوجوب الكفائيّ في هذه الحالة للأدلّة اللفظية محلّ إشكال؛ لأنّ مهمّ الدليل اللفظيّ معتبرة عليّ بن جعفر، وهي واردةفي غير هذه الحالة، ولا إطلاق فيها، بل وكذلك الأمر أيضاً في رواية الحلبي، فإنّها إنّما تدلّ ـ لو تمّت ـ على حرمة التنجيس لا على وجوب التطهير؛ لأنّ حرمة التنجيس لا تستلزم عرفاً وجوب التطهير؛ لأنّ فيه عنايةً زائدة، وفي التنجيس من الحزازة عرفاً ما لا يوجد في ترك التطهير.

ولو سلِّم استفادة وجوب التطهير ممّا دلّ على حرمة التنجيس فليس مثل رواية الحلبيّ في مقام البيان من ناحية حرمة التنجيس فضلاً عن وجوب التطهير ليتمسّك بإطلاقه.

نعم، لو كان المدرك مثل النبويّ ونحوه لأمكن التمسّك بإطلاقه لإثبات الوجوب الكفائيّ في هذه الحالة، ولانحصر مدركه فيها بالأدلّة اللبّية.

ومنها: أنّه قد لوحظ في هذا البيان خطاب وجوب التطهير، فقيل: إنّ نسبته

مسألة (٤) : إذا رأى نجاسةً في المسجد وقد دخل وقت الصلاة تجب المبادرة إلى إزالتها مقدّماً على الصلاة مع سعة وقتها، ومع الضيق قدّمها، ولو ترك الإزالة مع السعة واشتغل بالصلاة عصى؛ لترك الإزالة، لكن في بطلان صلاته إشكال، والأقوى الصحّة[1].

إلى المنجِّس وغيره على نحوٍ واحد[1]. ولكن يمكن أن يوجّه ما عن الشهيد بملاحظة خطاب حرمة التنجيس، بدعوى: أنّ المتفاهم منه عرفاً كون المحرَّم والمبغوض الأثر الحاصل وهو النجاسة، وهوممّا له حدوث وبقاء، فكما أنّ حدوثه مستند إلى المنجّس كذلك بقاؤه، وكلاهما محرّم.

ولهذا يفرِّق العرف بلحاظ خطاب حرمة التنجيس في درجة التمرّد بين ما إذا أقدم على التنجيس عالماً بأنّه يطهر بعد لحظةٍ بنزول المطر، وما إذا أقدم عليه عالماً بأنّ النجاسة ستبقى، وليس ذلك إلّا لفهم أنّ المصبّ الحقيقيّ للحرمة هو الأثر الذي له بقاء، لانفس عملية التنجيس التي هي على نحوٍ واحدٍ في كلتا الحالتين.

❊ ❊ ❊

(١) في هذه المسألة فروع:

الأوّل: فرض التزاحم مع ضيق وقت الفريضة، ولا إشكال في تقديم الفريضة حينئذٍ، إمّا تطبيقاً لقانون باب التزاحم من تقديم الأهمّ علماً أو احتمالاً، وهو الصلاة التي هي ممّا بني عليها الإسلام، أو لقصورٍ في إطلاق دليل وجوب الإزالة؛ أو وجوب فوريّتها في نفسه بنحوٍ لا يصلح للمزاحمة مع دليل وجوب

---

(١) قاله السيّد الخوئي في التنقيح ٢ : ٢٨٣.

الفريضة.

الثاني : فرض سعة وقت الفريضة، ولا إشكال حينئذٍ في وجوب تقديم الإزالة، لأنّ هذا هو مقتضى فورية وجوبها.

الثالث : أنّه في هذا الفرض لو عصى المكلّف فلم يُزِلْ واشتغل بالصلاة فلتصحيح الصلاة ثلاثة أوجه :

أحدها : تصحيحها بنفس الأمر الأوّل المتعلّق، بالجامع بين الأفراد الطولية، وهو موقوف على إمكان الواجب المعلّق، إذ لا يوجد في تلك الحالة ما هو مقدور من أفراد الجامع عقلاً وشرعاً، ففعلية وجوب الجامع والحالة هذه يُفترض إمكان سبق الوجوب على زمان القدرة على الواجب.

وثانيها ـ بعد فرض عدم تمامية الوجه السابق ـ الالتزام بالأمر الترتّبي بالجامع، لئلاّ يلزم محذور سبق الوجوب على زمان القدرة على الواجب.

وثالثها ـ بعد افتراض استحالة الترتّب ـ الالتزام بتصحيح الصلاة بالملاك، بناءً على إمكان التقرّب بلحاظ الملاك، وإمكان إحرازه مع سقوط الخطاب بلحاظ إطلاق المادّة أو الدلالة الالتزامية، وقد تكلّمنا عن تفصيل ذلك في الاُصول.

وهذا كلّه بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ وإلّا دخل خطاب «صلِّ» و «أزِلْ» في باب التعارض، وخرج عن باب التزاحم؛ لاستلزام الجمع بينهما الجمع بين الوجوب والحرمة في فعلٍ واحد، ولا يتمّ حينئذٍ الوجه الأوّل ولا الثاني؛ لعدم إمكان اجتماع الأمر والنهي.

وأمّا الوجه الثالث فهو مربوط حينئذٍ بأنّ النهي الغيريّ هل يوجب سلب صلاحية متعلّقه للتقرّب به كالنهي النفسي، أوْ لا ؟ وتحقيق الكلام في ذلك في الاُصول.

هذا إذا أمكنه الإزالة، وأمّا مع عدم قدرته مطلقاً أو في ذلك الوقت فلا إشكال في صحّة صلاته[١].

ولا فرق في الإشكال في الصورة الأُولى بين أن يصلّي في ذلك المسجد أو في مسجدٍ آخر[٢].

واذا اشتغل غيره بالإزالة لا مانع من مبادرته إلى الصلاة قبل تحقّق الإزالة[٣].

مسألة (٥): إذا صلّىٰ ثمّ تبيّن له كون المسجد نجساً كانت صلاته صحيحة[٤].

---

(١) لعدم فعلية الأمر بالإزالة لكي يزاحم إطلاق الأمر بالفريضة.

(٢) باعتبار أنّ طرف المزاحمة هو الصلاة في نفس الوقت، من دون تقييدٍ بمكانٍ دون مكان.

(٣) لأنّ ذلك هو مقتضى كفائية وجوب التطهير.

نعم، يشكل فيما لو كان الغير المباشر ضعيف الحال والطَول، بحيث يؤدّي الاتّكال عليه إلى استمرار بقاء النجاسة مقداراً معتدّاً به عرفاً، ففي مثل ذلك لا يكون اشتغال مثل هذا الغير مسقطاً للتكليف بلحاظ هذا المقدار المعتدّ به من الفرق.

(٤) أمّا إذا بني على التشكيك في إطلاق دليل وجوب التطهير لفرض عدم العلم بالنجاسة؛ لقصور اللبّيّ منها، وعدم كون اللفظيّ منها من معتبرة عليّ بن جعفر، ورواية الحلبي مسوقة لبيان أصل الحكم ليتمسّك بإطلاقها فالأمر واضح.

وأمّا إذا بني على الإطلاق في الدليل المذكور، وبني على بطلان الصلاة من العالم بالنجاسة فهذا البطلان: إن كان بملاك التزاحم الموجب لسقوط الأمر

وكذا إذا كان عالماً بالنجاسة ثمّ غفل وصلّىٰ[١].

بالصلاة وعدم تعقّله ولو على وجه الترتّب فلا يجري ذلك في فرض الجهل، إذ لا محذور في فعلية الأمر بالضدّين مع عدم تنجّز أحدهما.

وإن كان البطلان بملاك التعارض بين خطابَيْ «صلِّ» و «أزِلْ» بلحاظ اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، وتقديم خطاب «أزِلْ» الموجب لسقوط الأمر بالصلاة فيحكم ببطلانها؛ لعدم إحراز الملاك مع سقوط الأمر، فهذا المدرك لا يفرق فيه بين حالتي العلم والجهل.

وإن كان مدرك البطلان في صورة العلم مع الاعتراف بإمكان إحراز الملاك بدون أمرٍ، هو مانعية النهي الغيريّ عن العبادة عن وقوعها على وجهٍ قربيٍّ فهذه المانعية: إن كانت بلحاظ استحالة التقرّب بالمبغوض فلا يفرق بين حالتي العلم والجهل؛ لانحفاظ النهي الغيريّ وما يكشف عنه من مبغوضية.

وإن كانت بلحاظ استحالة التقرّب بما هو مبعّد ومعصية للنهي فهذا يختصّ بفرض العلم، إذ لا معصية في فرض الجهل.

❊ ❊ ❊

(١) إذا بني على الفرق بين الشاكّ والغافل من ناحية إطلاق الخطاب للأوّل دون الثاني، بدعوى قابلية الشاكّ للتحرّك ولو عن احتمال التكليف بخلاف الغافل فصحّة الصلاة من الغافل أوضح حينئذٍ من صحّتها من الشاكّ؛ لعدم فعلية خطاب الإزالة في حقّ الغافل، حتّى مع الالتزام بإطلاق أدلّة وجوب التطهير للشاكّ.

وإذا بني على أنّ الغفلة كالشكّ عذرٌ عن الجري على طبق التكليف مع فعلية خطابه فحال الغافل كالشاكّ، ولعلّ المعروف التفرقة بين الشكّ والغفلة، والظاهر عدم الفرق.

وشمول الخطابات الواقعية للغافل أيضاً كالشاكّ ؛ لأنّ المدلول التصديقيّ لها من الجعل بمبادئه من الإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة قابل للشمول للغافل بدون محذورٍ عقلي ، وإنّما المحذور في الشمول للغافل ينشأ من ظهور الخطاب في كونه إبرازاً للحكم ولتلك المبادئ بداعي تحريك المكلّف ، لا لمجرّد إعلامه بها ، فلولا هذا الظهور العرفيّ في الخطاب لم يكن في مدلول الخطاب ما يأبىٰ الشمول للغافل ، بل للعاجز عن ذات الفعل أيضاً . واستحالة الشمول لبعض الأفراد إنّما هي من نتائج هذا الظهور التصديقيّ في الخطاب ، فلابدّ من تحديد مفاده العرفي .

وتوضيحه : أنّ المكلّف : تارةً يكون عاجزاً عن ذات الفعل كالمشكوك .

واُخرى يكون قادراً على ذات الفعل ، ولكنّه غير قادرٍ على الانبعاث عن التكليف به ، إمّا لغفلته ونسيانه ، أو لاعتقاده بعدمه .

وثالثةً يكون قادراً على ذات الفعل وعلى الانبعاث ، وهذا يشمل الشاكّ الملتفت ، فإن كان مفاد ذلك الظهور العرفيّ قصد أن يكون الخطاب محرّكاً لكلّ من يشمله فيستحيل أن يكون شاملاً للعاجز وللغافل وللمعتقد بالعدم ، وإلّا للزم كون المقصود تحريكهم بالخطاب ، وهو غير معقول .

وإن كان مفاد ذلك الظهور ـ كما هو الظاهر ـ قصد أن يكون الخطاب محرّكاً لكلّ من يصل إليه ممّن يشملهم بأيّ مرتبةٍ من الوصول فلا يكون الظهور المذكور قرينةً على عدم شمول الخطاب للغافل وللمعتقد بالعدم ؛ لأنّ شموله لهما لا يعني قصد تحريكهما بالخطاب فعلاً ، بل قصد تحريكهما به لو وصل إليهما .

فالميزان في شمول الخطاب لفردٍ أن يكون ممّن يعقل تحريكه بالخطاب على فرض وصوله إليه ، لا ممّن يعقل تحريكه به بمجرّد شموله له ، وهذا الميزان ينطبق على الغافل والمعتقد بالعدم ، ولكنّه لا ينطبق على العاجز عن ذات الفعل ،

وأمّا إذا علمها أو التفت إليها في أثناء الصلاة فهل يجب إتمامها ثمّ الإزالة، أو إبطالها والمبادرة إلى الإزالة ؟ وجهان، أو وجوه، والأقوى وجوب الإتمام(١).

فإنّه لا يعقل قصد تحريكه بالخطاب ولو منوطاً بوصوله، ومن هنا يفرق بين العاجز والغافل والمعتقد بالعدم، فيبنى على عدم شمول الخطاب للأوّل، وشموله للأخيرين.

❊ ❊ ❊

(١) ومحلّ الكلام فرض عدم إمكان الفرار من محذور قطع الصلاة، ومحذور التراخي معاً، وأمّا مع إمكان التحرّز من كلا المحذورين فلا إشكال، كما إذا لم تستدعِ الإزالة إبطال الصلاة، أو كان المصلّي في آخر صلاته بنحوٍ لم يستدعِ إكمالها التراخي العرفي.

وكيف كان، فقد يقال في فرض الدوران بين المحذورين المذكورين : إنّ دليل الفوريّة في الإزالة لا يقتضي الفورية بنحوٍ يوجب قطع الصلاة المبدوءة بها بوجهٍ شرعي؛ لأنّه : إمّا الإجماع، أو معتبرة عليّ بن جعفر المتقدّمة، والأوّل قاصر عن إثبات ذلك، والثاني إنّما يمنع عن الإقدام على الصلاة بدلاً عن الإزالة، ولا يلزم من ذلك المنع عن إتمامها بدلاً عن الإزالة، وعليه فيتعيّن إكمال الصلاة.

وقد يقال : إنّ دليل حرمة القطع يرتفع موضوعه بدليل وجوب الفورية؛ لأنّ تحريم القطع في دليله منوط بعدم وجود حاجةٍ لازمةٍ يُخشىٰ فوتها، ووجوب الفورية يجعل الإسراع بالإزالة حاجةً تفوت بإتمام الصلاة.

وقد يقال : إنّ كلّاً من دليل حرمة القطع ودليل الفورية لا إطلاق له

لمحلّ الكلام؛ لكون المعوّل فيه على الإجماع والارتكاز، ولا إطلاق فيه فتجري أصالة البراءة عن القطع بالإزالة، وأصالة البراءة عن ترك الإزالة لإكمال الصلاة، مع الالتزام بحرمة القطع بغير الإزالة، وعدم جواز ترك الإزالة بدون إكمال الصلاة.

هذا فيما إذا لم يوجد استصحاب حاكم، كاستصحاب حرمة قطع الصلاة فيما إذا كانت النجاسة حادثةً في الأثناء، أو استصحاب وجوب الإزالة فوراً فيما إذا كانت النجاسة حادثةً قبل الصلاة، وقيل بصحّة إجراء استصحاب الفورية على الرغم من انحلالها إلى وجوباتٍ متعدّدة حدوثاً وبقاءً؛ لمكان وحدتها العرفية.

وقد يقال: بإدخال محلّ الكلام في باب التزاحم، غير أنّ ذلك يتوقّف على افتراض الإطلاق في كلٍّ من دليل حرمة القطع ووجوب الفورية، وإذا صحّ هذا الافتراض وقع التزاحم بين الحكمين، وكان من التزاحم بين وجوب الشيء وحرمة مقدّمته؛ لأنّ التطهير الفوريّ واجب، وهو يتوقّف على الاستدبار أو الفعل الكثير الذي يكون إبطالاً للصلاة، فحرمة المقدمة تنافي وجوب ذي المقدمة.

وعليه فإن قُدِّمت حرمة القطع بقوانين باب التزاحم اقتضى ذلك رفع اليد عن إطلاق خطاب وجوب الإزالة وتقيّده بفرض القطع، مع الالتزام بحرمة القطع على الإطلاق.

وإن بني على مساواة الخطابين ـ لعدم أقوائية احتمال الأهمّية في أحدهما ـ اقتضى ذلك رفع اليد عن إطلاق كلٍّ من الخطابين، فيلتزم بوجوب الإزالة مشروطاً بالقطع، وبحرمة القطع مشروطاً بترك الإزالة.

وإن بني على تقديم وجوب الإزالة كان خطاب وجوب الإزالة فعلياً

ومطلقاً، وكانت حرمة القطع مشروطةً بفرض ترك الإزالة.

نعم، لو فرض ـ إضافةً إلى البناء على تقديم وجوب الإزالة ـ البناء على أنّ وجوب الشيء المتوقّف على مقدّمةٍ محرّمةٍ يستلزم الوجوب الغيريّ لطبيعيّ تلك المقدّمة بالحصّة الموصلة خرج عن باب التعارض، وطبِّقت عليه قوانين باب التزاحم.

فإن قيل: هذا صحيح مع إنكار الوجوب المقدّميّ رأساً، وأمّا مع القول بوجوب المقدّمة الموصلة فيلزم من الجمع بين الحكمين في عالم الجعل اتّصاف مطلق المقدّمة بالحرمة، واتّصاف حصّةٍ منها بالوجوب، وهو غير معقول.

قلنا: إنّ الحرمة مشروطة ـ كأيّ حكم إلزاميّ آخر ـ بعدم الاشتغال بالمزاحم المساوي أو الأهمّ، وفرض المقدّمة الموصلة هو فرض الاشتغال بالمزاحم المساوي أو الأهمّ، فلا تنافي بين الحرمة المشروطة ـ كذلك ـ ووجوب المقدّمة الموصلة.

وهذه النكتة هي التي تميّز الموارد التي تدخل في باب التعارض من حالات التزاحم عن غيرها، فإنّه في كلّ حالةٍ من حالات التزاحم ـ أي العجز عن امتثال مجموع تكليفين ـ لابدّ أن يلاحظ المجعول بوجوده المشروط، أدّىٰ ذلك إلى دخول المقام في باب التعارض؛ لأنّ الخطاب الأهمّ في هذه الحالة ينافي الخطاب المهمّ، ويأبىٰ عن ثبوته ولو بنحو الترتّب؛ لاستحالة اتّصاف القطع بالحرمة النفسية ـ ولو على وجه الترتّب ـ مع الوجوب الغيري. وكلّما استحال الترتّب في موارد التزاحم دخل الدليلان المتزاحمان في باب التعارض، كما بيّنا نكتته في أبحاثنا في الأُصول.

وهذا بخلاف ما لو بني على إنكار الوجوب الغيريّ رأساً، فإنّ فعلية وجوب الإزالة على الإطلاق تلائم حينئذٍ مع الحرمة الترتّبية للقطع.

وكذلك لو بني على اختصاص الوجوب الغيريّ بالحصّة الموصلة؛ لأنّ فرضها هو فرض الإزالة، فلا ينافي هذا الوجوب حرمة القطع الترتّبية، أي المقيّدة بنفسها، أو متعلّقة بفرض ترك الإزالة.

وبهذا يتّضح: أنّه كلّما كان هناك تزاحم بين وجوب ذي المقدّمة وحرمة المقدّمة، وبني على تقديم الوجوب، وقيل بالوجوب الغيريّ لمطلق المقدّمة دخل المورد في باب التعارض؛ لأنّ المحذور حينئذٍ ليس بلحاظ عدم إمكان فعلية الخطابين معاً، بل لعدم إمكان جعل حرمة المقدّمة ولو على وجه الترتّب مع فرض إطلاق وجوب ذيها.

ثمّ إنّه إذا فرض في المقام، كون الدليل على كلٍّ من حرمة القطع ووجوب الإزالة مطلقاً في نفسه على نحوٍ دخل في باب التزاحم فالمتعيّن هو الالتزام بالترتّب من الجانبين؛ لعدم تعيّن أحدهما للتقديم؛ لأنّ احتمال الأهمّية في كلٍّ منهما موجود بنحوٍ مكافئ لاحتمالها في الآخر، فيثبت التخيير بعدم الاشتغال بالمزاحم المساوي أو الأهمّ. فإن لم يكن هناك تنافٍ بين المجعولين المشروطين بما هما مشروطان فلا تصادم بين الجعلين، ولا تعارض بين الدليلين، وإنّما التنافي بينهما في مرحلة فعلية المجعول.

وإن كان هناك تنافٍ بين المجعولين المشروطين ـ بما هما مشروطان ـ فلامحالة يقع التصادم بين الجعلين، والتعارض بين الدليلين، وهذا معنى ما حقّقناه في بحث التزاحم[1] من: أنّ أحد شروط خروج التزاحم عن باب التعارض القول بإمكان الترتّب، أي الملائمة بين الحكمين المشروط كلّ منهما بعدم الاشتغال بالمزاحم المساوي أو الأهمّ.

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٧: ٢٦ ـ ٢٧.

مسألة (٦) : إذا كان موضع من المسجد نجساً لا يجوز تـنجيسه ثانياً بما يوجب تلويثه، بل وكذا مع عدم التلويث إذا كانت الثانية أشـدّ وأغلظ من الأُولىٰ، وإلّا ففي تحريمه تأمّل، بل منع إذا لم يستلزم تنجيسه ما يجاوره من الموضع الطاهر، لكنّه أحوط[1].

---

(١) تُتصوّر المسألة ضمن صور :

الأُولى : أن تكون النـجاسة الثـانية مـوجبةً لاتّسـاع دائـرة النـجاسة، ولا إشكال في عدم الجواز حينئذٍ.

الثانية : أن تكون موجبةً لتلوّثٍ يعتبر هتكاً وإهانةً، والحكم كما سبق.

الثالثة : أن لا تكون الملاقاة الثانية موجبةً للاتّساع أو التلوّث والإهانة، وإنّما هي مماثلة للملاقاة الأُولى من سائر الوجوه، فقد يقال : بـناءً عـلى أنّ المتنجّس لا يتنجّس ثانيةً ـ كما سبق ـ أنّه لا موجب لتحريم الملاقاة الثانية؛ لعدم كونها تنجيساً، بل لو سلّم أنّ المتنجِّس يتنجّس أُشكل التحريم أيـضاً؛ لأنّه يتوقّف على أن تكون النجاسة مأخوذةً في موضوع دليل الحرمة بـنحو مطلق الوجود، لا صرف الوجود، وذلك خلاف المتيقّن من الدليل، فإنّ المتيقّن من مثل معتبرة عليّ بن جعفر، ورواية الحـلبيّ تـحريم الوجـود الأوّل مـن التنجيس.

وقد يقال بالتحريم بأحد وجوه :

منها : أن يبنىٰ على أنّ المتنجِّس يتنجّس ثانيةً، ويدّعىٰ كون النـجاسة مأخوذةً في موضوع دليل الحرمة بنحو مطلق الوجود : إمّا تمسّكاً بالإطلاق اللفظيّ لمثل النبوي، أو بضمّ مناسبات الحكم والموضوع التي تُلغى خصوصية الفرق بين الوجود الأوّل من التنجيس والوجود الثاني.

ويرد عليه : أنّ الإطلاق اللفظيّ غير تامٍّ، والمناسبات العرفية للإلغاء غير واضحة، إذ لعلّ المقصود بحرمة التنجيس التحفّظ على طهارة المسجد، وهي ممّا تزول بالتنجيس الأوّل، سواء وقع الفرد الثاني من التنجيس أوْ لا.

ومنها : أن يبنىٰ على أنّ المتنجّس يتنجّس ثانيةً، ويعوّض عن التمسّك بإطلاق دليل الحرمة بإجراء الاستصحاب، بأن يقال : إنّ هذا التنجيس كان حراماً جزماً لو وقع قبل الملاقاة الأُولى، فتستصحب حرمته.

ويرد عليه : أنّ الاستصحاب المذكور لا يجري مع احتمال أن يكون الثابت من أوّل الأمر حرمة إزالة الطهارة عن المسجد، فالتنجيس يكون حراماً بما هو مصداق لذلك، لا بعنوانه، فلا معنى لإثبات حرمة التنجيس الثاني بالاستصحاب المذكور.

ومنها : التمسّك بما دلّ على النهي عن قرب النجس من المسجد، كالآية الكريمة لو تمّ الاستدلال بها، بتقريب : أنّ موضوع التحريم في هذا الدليل ليس عنوان التنجيس، بل قرب النجس من المسجد، غاية الأمر أنّ صورة عدم الملاقاة للمسجد برطوبة خرجت بقرينة ما دلّ من نصٍّ[1] أو سيرةٍ على جواز دخول المستحاضة، واستطراق الجنب، ومكث المسلوس والمبطون، ونحو ذلك، ويبقى محلّ الكلام مشمولاً لإطلاق دليل التحريم ولو لم يتحقّق التنجيس بعنوانه، لكنّك عرفت سابقاً[2] حال دلالة الآية الكريمة.

الرابعة : أن يكون للملاقاة الثانية أثر زائد بحيث يجب التعدّد في الغسل من

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ٢١٣، الباب ١٧ من أبواب الجنابة، الحديث ٢. و ٣٧٥، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٨.

(٢) في الصفحة ٣١٣.

ناحيتها، كما إذا قيل بوجوب التعدّد في الغسل من البول مطلقاً وفرض ملاقاة البول بعد التنجّس بالدم، فقد يقال هنا بالحرمة حتّى مع نفيها في الصورة السابقة، واستناداً إلى أنّ المتنجّس يتنجّس ثانيةً إذا كان لذلك أثر زائد، فيشمله إطلاق دليل الحرمة، أو يجري الاستصحاب، ولكن عرفت الإشكال في الإطلاق والاستصحاب معاً.

نعم، لا يبعد أن يدّعىٰ: أنّ دليل حرمة التنجيس وإن لم يثبت كون النجاسة ملحوظةً في موضوعه بنحو مطلق الوجود بلحاظ الأفراد المتماثلة ولكنّها لوحظت كذلك بالنسبة إلى مراتبها المتفاوتة، فكلّ مرتبةٍ إضافيةٍ موضوع مستقلّ للحرمة، ففي المقام حتّى لو لم نقل بتعدّد النجاسة بالملاقاة الثانية لا شكّ في اشتدادها من حيث المرتبة بسبب ذلك، وهذه المرتبة بنفسها فرد من موضوع دليل الحرمة ولو بمعونة الارتكاز والمناسبات العرفية في فهم الدليل.

ثمّ إنّ الشخص في مفروض هذه الصورة يسبّب لا محالة إلى زيادة مكث النجاسة فيما إذا أُريد تطهير المسجد بالماء القليل، إذ تبقى النجاسة بعد الغسلة الأُولىٰ بسبب ما وقع منه من التنجيس بالبول المستوجب للتعدّد بحسب الفرض، فإذا اُلغيت عرفاً خصوصية الحدوث والبقاء كان التسبيب إلى بقاء النجاسة محرّماً كالتسبيب إلى إحداثها. والتخلّص عن ذلك يكون بعدم الإصابة الثانية، أو بالتطهير بالمعتصم على نحوٍ لا يستوجب طول مكثٍ للنجاسة بوجه.

الخامسة: أن يتنجّس المسجد ثمّ يلقى عليه عين النجس بدون أن يلزم من ذلك اتّساع النجاسة، أو هتك المسجد، أو شدّتها، والحرمة في هذه الصورة موقوفة على أن نستفيد من أدلّة المسألة وجود محذورين محرّمين في المقام: أحدهما التنجيس، والثاني التلويث بعين النجاسة. وما يمكن أن نثبت به كون الثاني محذوراً محرّماً في عرض المحذور الأوّل أحد أمرين:

مسألة (٧) : لو توقّف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز، بل وجب، وكذا لو توقّف على تخريب شيءٍ منه، ولا يجب طمّ الحفر وتعمير الخراب. نعم، لو كان مثل الآجرّ ممّا يمكن ردّه بعد التطهير وجب(١).

أوّلهما : النبويّ[1] المتقدّم، بناءً على أن يراد بالنجاسة عينها، لا التنجّس.

والآخر : الآية الكريمة[2] الناهية عن قرب المشركين من المسجد بعد تعميم مفادها لكلّ نجس، فإنّ وضع عين النجس على نفس أرض المسجد على خلاف النهي المذكور، فيحرم ولو لم يسبِّب تنجيساً جديداً، وقد عرفت سابقاً[3] حال النبويّ والآية.

❊ ❊ ❊

(١) في هذه المسألة فروع :

الأوّل : أنّه لو توقّف التطهير على مرتبةٍ معتدٍّ بها من التخريب والتعطيل للمسجد فهل يجب التطهير في هذه الحالة ؟

والتحقيق : أنّ الوجوب يتوقّف أوّلاً : على افتراض إطلاق في دليله.

وثانياً : على افتراض أحد اُمورٍ في دليل حرمة تخريب المسجد والإضرار به :

أوّلها : نفي الإطلاق فيه، بتقريب : أنّ هذا الدليل : إن كان هو ما دلّ على

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢٩٥.

(٢) قوله تعالىٰ : ﴿ إنّما المشركون نَجَسٌ فلا يقربوا المسجدَ الحرامَ... ﴾ التوبة : ٢٨.

(٣) في الصفحة ٢٩٥، وفي الصفحة ٣١٣.

وجوب تعظيم المسجد والعناية به[١] فمن الواضح أنّ التخريب من أجل التطهير لا يعتبر منافياً للتعظيم عرفاً.

وإن كان ما دلّ على تحريم السعي في خرابها من قبيل قوله تعالى: ﴿ وَمَن أظلَمُ ممّن منعَ مساجدَ اللهِ أن يُذكَرَ فيها ٱسمُهُ وسعىٰ في خرابها ﴾[٢]، فهو منصرف إلى التخريب الاعتدائيّ، لا التخريب لمصلحةٍ شرعيةٍ من مصالح المسجد.

وإن كان ما دلّ على تحريم التصرّف في مال أحدٍ إلّا بإذنه[٣] بدعوى: أنّ حيطان المسجد وبناءه ملك لنفس المسجد فلا يجوز التصرّف فيه بتخريبٍ ونحوه فمن الواضح أنّ موضوع هذا الدليل لا يشمل مالكاً من قبيل المسجد، والتعدّي إنّما يكون بمقدار ما تقتضيه المناسبات العرفية الارتكازية، وهو لا يشمل محلّ الكلام، ولو سلِّم لمَا اقتضىٰ إلّا عدم الجواز بدون إذن وليّ المسجد.

فلو رأىٰ وليّ المسجد المصلحة في أن يأذن كان التصرّف بإذن وليّ المالك، فيجوز، وكذلك إذا كان الحائط وقفاً على المسجد لا ملكاً طلقاً، فإنّ غاية ما تقتضيه وقفيّته عليه عدم جواز حرمان المسجد من منافعه، لا إلزام المسجد بإبقائه إذا كان على خلاف مصلحته وموجباً لضرره ونقصه.

ثانيها: بعد افتراض الإطلاق يدّعىٰ وجود المقيّد، وهو ما دلّ على جواز تخريب المسجد لمصلحة[٤] من قبيل إعادة بنائه على وجهٍ أفضل؛ وذلك لأنّ

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٢٩٧، الباب ٧٠ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

(٢) البقرة: ١١٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٠ ـ ٥٤١، الباب ٣ من أبواب الأنفال، ذيل الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٢٣٧، الباب ٣١ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

طهارة المسجد وإن لم تكن مصلحةً عرفيةً ابتدائيةً للمسجد بقطع النظر عن الجعل الشرعيّ لكن إذا ضمَّ إلى ذلك استفادة كون الطهارة من شؤون احترام المسجد اللازم بحكم الشارع، وأنّ وجوب التطهير وجوب احتراميّ كان التخريب من أجل مصلحة المسجد؛ لأنّ احترامه من مصالحه، ولكن إنّما يكون كذلك مع الوثوق باستعادة المسجد لوضعه، وإلّا كان من دوران الأمر بين مصلحتين.

ثالثها: بعد افتراض الإطلاق وعدم المقيِّد يدّعىٰ: أنّ حرمة التخريب لا يحتمل أهمّيتها، بينما يحتمل أهمّية وجوب التطهير، فيتقدّم في مقام التزاحم بملاك الأهمّية المحتملة، إذا لم نقل بدخول مورد التزاحم بين وجوب ذي المقدّمة وحرمة المقدّمة في باب التعارض؛ لعدم إمكان الترتّب في بعض التقادير، على تفصيلٍ تقدّمت[1] الإشارة اليه. ولكنّ نفي احتمال الأهمّية في حرمة التخريب بلا موجب.

كما أنّ أصل افتراض إطلاقٍ في دليل وجوب التطهير ممنوع. أمّا اذا كان لبّياً كالإجماع فواضح، وأمّا إذا لوحظت الأدلّة اللفظية فالمهمّ منها معتبرة رواية عليّ بن جعفر، ورواية الحلبي، والأُولى لا إطلاق فيها؛ لعدم كونها مسوقةً لبيان وجوب التطهير ابتداءً ليتمسّك بإطلاقها. والثانية غايتها الدلالة على حرمة التنجيس، لا وجوب التطهير.

وعليه فلا إطلاق في دليل كلٍّ من الحكمين، وعليه فالشبهة حكمية، ومقتضى القاعدة التخيير، عملاً بالأُصول المؤمِّنة مالم يوجد أصل حاكم، وهو موجود غالباً، ونعني به: استصحاب حرمة التخريب؛ لأنّ النجاسة متأخّرة عن بناء المسجد غالباً.

---

(١) في الصفحة ٣٢٥ و ٣٢٦.

ويمكن التفصيل بين فرض كون التخريب متداركاً خارجاً، وغيره، ففي الفرض الأوّل يحكم بجواز التخريب للتطهير، وجواز إبقاء المسجد على حاله.

أمّا الأوّل فلعدم وجود إطلاقٍ في دليل الحرمة لمثل هذا التخريب بعد تقييده بالتخريب لمصلحةٍ ولو كمالية.

وأمّا الثاني فلعدم الإطلاق في دليل وجوب التطهير، ولا ينفع هنا استصحاب حرمة التخريب؛ لأنّ هذا النحو من التخريب المتدارك الذي ينطبق عليه عنوان الرعاية لبعض شؤون المسجد لا يعلم بحرمته من أوّل الأمر.

وفي الفرض الثاني يحكم بعدم وجوب التخريب، بل بحرمته.

أمّا عدم الوجوب فلعدم الإطلاق في دليل وجوب التطهير.

وأمّا الحرمة فللتمسّك بإطلاق دليل الحرمة، فإنّ التخريب غير المتدارك مع عدم الملزم شرعاً به يعتبر اعتداءً على المسجد عرفاً؛ لأنّ المركوز في ذهن العرف أنّ مفسدة التخريب غير المتدارك أشدّ من مصلحة الطهارة بلحاظ ذلك المسجد، وعليه فإن لم يكن الحكم بحرمة التخريب غير المتدارك أقوىٰ في المقام فهو الأحوط.

الثاني[١]: أنّه لو خرَّب شيئاً من المسجد لأجل التطهير بعد البناء على جواز ذلك أو وجوبه فهل يضمن تداركه؟

قد يقال بالضمان تمسّكاً بقاعدة الضمان بالإتلاف.

وقد يقال بعدمه: إمّا لقصورٍ في المقتضي بالنسبة إلى القاعدة المذكورة، وإمّا لوجود مقيِّد.

---

(١) أي الفرع الثاني من فروع المسألة (٧).

أمّا القصور في المقتضي فيمكن أن يبيَّن : تارةً بأنّ دليل هذه القاعدة لا إطلاق فيه للتخريب الذي يكون لرعاية حال من يراد التضمين له ، فمن أتلف زرع الغير لأجل إنقاذه لا يضمن ؛ لأنّ دليل القاعدة : إن كان هو السيرة العقلائية فهي غير شاملةٍ لأمثال ذلك جزماً ، وإن كان هو الروايات المتفرّقة فهي واردة في موارد خاصّةٍ مشتركةٍ جميعاً في عدم كون الإتلاف من أجل المالك ، وإن كان هو الضابط المشار إليه في بعضها بلسان « بما جَنَت يده »[1] فهذا الضابط يفترض الجناية ، والمفروض عدم الجناية في المقام بعد فرض إذن الشارع في التخريب أو حكمه بوجوبه .

ويبيّن القصور في المقتضي تارةً اُخرى : بأنّ القاعدة مختصّة بفرض عدم الإذن من المالك في الإتلاف ، وقد حصل الإذن في المقام ؛ لمكان حكم الله سبحانه بوجوب التطهير بحسب الفرض .

ويرد عليه : أنّ الإذن في الإتلاف المسقط للضمان هو الإذن في الإتلاف علىٰ وجه المجّانية ، لا مطلق الإذن في الإتلاف ، مع أنّ المالك لمَّا أتلف ليس هو الشارع ، بل هو نفس المسجد أو المصلّون كجهةٍ عامّة .

ويبيّن ثالثةً : بأنّ القاعدة موضوعها إتلاف مال الغير ، والمسجد ليس ملكاً لأحد ؛ لأنّ مردّ وقفه إلىٰ تحريره وفكّه من الملك .

ويرد عليه : بأنّ هذا لا يتمّ ، بناءً على أنّ بناء المسجد مملوك لنفس المسجد طلقاً أو وقفاً ، أو مملوك لجهةٍ عامّة ، وما يكون غير مملوكٍ إنّما هو المسجد بمعنى المكان ، لا بمعنى الجدران والشبابيك ، على أنّ الضمان بمعنى الدخول في العهدة

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٢٥٣ ـ ٢٥٤ ، الحديث ٣٩١٨ . وعنه في وسائل الشيعة ١٩ : ١٤٤ ، الباب ٢٩ من أبواب الإجارة ، ذيل الحديث ٨ .

كما يتصوّر في المملوك للغير كذلك يتصوّر في غيره، بمعنى كون الإنسان مسؤولاً عن إعادة المسجد إلى وضعه السابق، فإن ساعدت السيرة العقلائية على ذلك فلا مانع من الالتزام به.

وقد ظهر بما ذكرناه: أنّ الصحيح هو البيان الأوّل في إثبات قصور المقتضي.

وأمّا المقيّد بعد فرض وجود دليلٍ لفظيٍّ مطلقٍ لقاعدة الضمان فهو ما دلّ من الكتاب الكريم على نفي السبيل على المحسنين[1]، والإحسان مفهوم عرفيّ، فإذا صدق عرفاً على الإتلاف في موردٍ أنّه إحسان لمن أتلف ماله فلا ضمان؛ لأنّ الضمان سبيل، وهو منفيّ، ولكنّ عنوان الإحسان إنّما يصدق عرفاً على إتلافٍ يدرك العرف أنّ المصلحة الملحوظة فيه أهمّ من مفسدة الإتلاف، على نحوٍ لا يتصوّر عقلائياً خلاف ذلك، وفي صدقه على محلّ الكلام إشكال.

الثالث: أنّه إذا توقّف تطهير جزءٍ من بناء المسجد على إخراجه وتطهيره خارجاً فهل يجب بعد ذلك إرجاعه إليه؟

وتوضيح ذلك: أنّ الوجوب: تارةً يدّعىٰ بلحاظ الروايات الخاصّة، وأُخرى على مقتضىٰ القاعدة.

أمّا إثباته باللحاظ الأوّل فلا يخلو من إشكال، وإن استدلّ عليه بالروايات الدالّة على لزوم ردّ ما أُخذ من المسجد من حصاةٍ أو آجرٍ، غير أنّ بعض هذه الروايات واردة في المسجد الحرام والكعبة، والتعدّي منها بلا موجب، كمعتبرة محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا عبد الله يقول: «لا ينبغي لأحدٍ أن يأخذ من تربة ما حول الكعبة، وإن أخذ من ذلك شيئاً ردّه»[2].

---

(١) وهو قوله تعالى: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾. التوبة: ٩١.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٢٣١، الباب ٢٦ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

هذا إذا لم يكن التعبير بـ « لا ينبغي » موجباً لسقوط ظهور الأمر بالردّ في الوجوب، وإلّا فالأمر أوضح.

ومعتبرة معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله : إنّي أخذت سكّاً من سكّ المقام، وتراباً من تراب البيت، وسبع حصيات، فقال: « بئس ما صنعت، أمّا التراب والحصىٰ فردّه »[1].

وأمّا ما قد يتراءىٰ فيه الإطلاق من هذه الروايات فمن قبيل رواية وهب بن وهب، عن جعفر، عن أبيه قال: «اذا أخرج أحدكم الحصاة من المسجد فليردّها مكانها، أو في مسجدٍ آخر فإنها تسبِّح »[2].

وهذه الرواية ضعيفة بوهب، مضافاً إلى أنّ التعليل فيها لا يناسب الحكم الإلزاميّ وباب العهدة والضمان، بل هو أقرب إلى الآداب، فيوجب المنع عن انعقاد ظهورٍ لها في الحكم المقصود، إذ لا يجب التسبيب إلى جعل الحصاة تسبّح، كما هو واضح.

وأحسن روايةٍ في الباب رواية زيد الشحّام، قال: قلت لأبي عبد الله : أُخرج من المسجد حصاة، قال: « فردّها أو اطرحها في مسجد »[3]. بعد استظهار لام الجنس من كلمة «المسجد».

وللرواية طريقان:

أحدهما: طريق الصدوق، وهو ضعيف بأبي جميلة.

والآخر: طريق الكليني، وفيه الحسن بن محمّد بن سماعة، عن غير واحد

---

(١) المصدر السابق: ٢٣٢، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٢٣٢، الباب ٢٦ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٣.

فإن أمكن تطبيق إحدى النكات المهمّة التي أدخلناها على علم الرجال وطبّقنا فيها حساب الاحتمالات لتصحيح الرواية فهو، وإلّا فالأمر مشكل[1].

وأما إثباته باللحاظ الثاني فقد يبيّن بتقريب: أنّ هذا الجزء المخرج من

---

(١) هناك بيانان لتصحيح السند:

الأوّل: أن نُجري حساب الاحتمالات في مشايخ الحسن بن محمّد بن سماعة، وقد ظهر بالاستقراء أنّ نسبة الذين لم تثبت وثاقتهم إلى مجموع مشايخه هي (٩ / ٢٦)، فاذا استظهرنا أنّ التعبير بـ«غير واحدٍ» ظاهر عرفاً في الجماعة وأقلّها ثلاثة كان مقدار احتمال كون أحدهم ـ على الأقل ـ ثقة هو (٩٦ ٪)، فيتمّ سندها إن أوجب هذا الظنّ القويّ الاطمئنان.

الثاني: أن لا نأخذ مطلق مشايخ الحسن بن محمّد بن سماعة، بل نأخذ خصوص مشايخه الذين هم في الوقت نفسه تلاميذ أبان بن عثمان، باعتبار أنّ السند هكذا: «الحسن ابن محمّد بن سماعة، عن غير واحد، عن أبان»، فيتمّ تحديدهم بلحاظ الراوي والمرويّ عنه، وعلى هذا لا نحتاج إلى حساب الاحتمالات؛ لأنّ كون أحدهم ثقةً (١٠٠ ٪) باعتبار أنّ من لم يثبت وثاقته منهم اثنان فقط، وهما: أحمد بن عديس، والحسن بن عديس، والبقية ـ وهم تسعة ـ ثقات. ولمّا كان التعبير بـ«غير واحدٍ» ظاهراً في الجماعة وأقلّها ثلاثة كان أحدهم ـ على الأقلّ ـ ثقةً جزماً.

ولكن يشكل ذلك بوجود احتمال أن يكون للحسن شيخ آخر غير من وصلت الينا روايته عنهم، ولعلّه غير ثقة، فلابدّ من ضمّ حساب الاحتمال لتضعيف ذلك، وهذا الاحتمال لابدّ من أخذه بعين الاعتبار في البيان الأوّل أيضاً، وطريق التخلّص أن نثبت بحساب الاحتمال أنّ نسبة الثقات إلى غيرهم في المشايخ الواصلين محفوظة في غيرهم أيضاً، فيكون احتمال وثاقة الشخص الآخر ما لا يقلّ عن (١٧ / ٢٦)، وبهذا صحّح سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ مرسلة يونس الطويلة، تطبيقاً لما أسّسه من قواعد حساب الاحتمال في علم الرجال.

مسألة (٨) : إذا تنجّس حصير المسجد وجب تطهيره[١]، أو قطع موضع النجس منه إذا كان ذلك أصلح من إخراجه وتطهيره، كما هو الغالب.

مسألة (٩) : إذا توقّف تطهير المسجد على تخريبه أجمع ـ كما إذا كان الجصّ الذي عُمِّر به نجساً، أو كان المباشر للبناء كافراً ـ فإن وجد متبرِّع بالتعمير بعد الخراب جاز، وإلّا فمشكل[٢].

المسجد وقف، ويحرم التصرّف في الوقف في غير الجهة التي أُوقف لأجلها.

وهذا التقريب غير كافٍ؛ لأنّ عدم الردّ بنفسه ليس تصرّفاً، والإخراج وإن كان تصرّفاً ولكنّ المفروض أنّه مأذون فيه، فالأولى أن يبيّن بتقريب دخوله في العهدة، فيجب ردّه إلى المسجد، كما هو مقتضى العهدة في سائر الموارد. ومجرّد الإذن في الإخراج والتطهير لا ينبغي دخوله في العهدة المستتبع لوجوب الردّ.

❊ ❊ ❊

(١) لا إشكال في حرمة تنجيسه؛ لأنّه موقوف للعبادة والصلاة، وهذا تصرّف خارج عن ذلك، بل منافٍ له بنحوٍ من المنافاة. وأمّا وجوب التطهير فمشكل؛ لأنّه ليس جزءاً من المسجد، والتبعية بحسب مناسبات الحكم والموضوع لو سلّمت فإنّما تفيد في إعطاء الظهور للدليل اللفظيّ لا لمثل أدلّة المسألة.

نعم، لو ثبت تحريم تقريب المتنجّس إلى المساجد بالآية أو النبويّ مع وضوح لزوم حفظ الحصير للمسجد يتعيّن وجوب تطهيره، ولكن عرفت الحال في ذلك.

(٢) حال هذا التخريب الكلّيّ كحال التخريب الجزئيّ المتقدّم في الفرع

مسألة (١٠): لا يجوز تنجيس المسجد الذي صار خراباً وإن لم يصلِّ فيه أحد، ويجب تطهيره إذا تنجّس[١].

الأوّل من المسألة السابعة، فمع فرض التدارك يجوز التخريب؛ لأنّه من مصلحة المسجد، فلا يشمله دليل حرمة التخريب، ولكن لا يجب التطهير؛ لقصور دليل وجوبه، بل عدم وجوب التطهير هنا أوضح؛ لعدم انحفاظ المسجد بعد التطهير كما هو المنصرف أو المتيقّن من أدلّة وجوب التطهير، ومع فرض عدم التدارك يحرم التخريب؛ للإطلاق في دليل حرمته وعدم الإطلاق في دليل وجوب التطهير، كما عرفت.

بل لو سلِّم الإطلاق فيه أيضاً يقع التزاحم ويقدم التحريم على الوجوب؛ لأنّ مفسدة التخريب الكلّيّ مع عدم التدارك أهمّ جزماً أو احتمالاً.

* * *

(١) كان ذلك: إمّا للتمسّك بالإطلاق اللفظيّ لدليل حرمة التنجيس ووجوب التطهير، وإمّا للتعميم بمناسبات الحكم والموضوع بعد فرض عدم الإطلاق اللفظيّ، كما لو كان المدرك مثل معتبرة عليّ بن جعفر[١]؛ لوضوح أنّها ليست في مقام بيان أصل الحكم ليتمسّك بإطلاقها من هذه الناحية، وكذلك رواية الحلبيّ[٢] الواردة في مورد قصد المسجد المعمور.

وإمّا للتمسّك باستصحاب حرمة التنجيس، أو استصحاب وجوب التطهير ولو تعليقياً، فيما إذا لم يتمّ الإطلاق في الدليل اللفظيّ ولو بضمّ المناسبات،

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٨.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٢٠٩، الباب ١١ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

مسألة (١١) : إذا توقّف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة لا مانع منه إن أمكن إزالته بعد ذلك، كما إذا أراد تطهيره بصبِّ الماء واستلزم ما ذكر[١].

مسألة (١٢) : إذا توقّف التطهير على بذل مالٍ وجب[٢].

ولم يحرز شمول الإجماع لحالة الخراب فإنّ الاستصحاب يجري، ومجرّد الخراب لا يوجب تغيّر الموضوع عرفاً.

❊ ❊ ❊

(١) وذلك : إمّا للمنع عن وجود إطلاقٍ في أدلّة حرمة التنجيس لمثل ذلك، وإمّا لوقوع التزاحم بينها وبين وجوب التطهير وتقديم الوجوب؛ لوضوح أهمّيته ملاكاً.

والفرق بين هذين الوجهين : أنّه على الثاني يختصّ الجواز بما إذا توقّف التطهير على ذلك، وعلى الأوّل قد يقال بالجواز حتّى مع عدم التوقّف، كما لو أمكنت إزالة العين قبل صبّ الماء، أو أمكن الغسل بالماء المعتصم؛ لأنّ مثل هذا التنجيس الواقع في طريق التطهير وفي سياق الاحترام لا يعلم بشمول دليل الحرمة له.

(٢) وذلك في الحدود التي لا يصدق معها الضرر أو الحرج، وأمّا مع صدقهما فلا يبعد عدم الوجوب : إمّا لقصورٍ في إطلاقات أدلّة وجوب التطهير لأنّها لبّية، أو واردة في التفريعات على وجوب التطهير بعد الفراغ عنه، كما في معتبرة عليّ بن جعفر.

وإمّا لحكومة قاعدة نفي الضرر وقاعدة نفي الحرج على إطلاقها لو سلّم في نفسه.

وهل يضمن من صار سبباً للتنجيس ؟ وجهان، لا يخلو ثانيهما من قوّة[١].

هذا فيما إذا لم يفرض هناك ضمان، ولوحظ الحكم بوجوب التطهير التكليفيّ فقط، وإلّا فالأمر يختلف كما يأتي.

❊ ❊ ❊

(١) بل الأقرب هو الحكم بالضمان، ولتوضيح الحال نذكر حكم تنجيس مال الغير أوّلاً، ثمّ نطبّق ذلك على تنجيس المسجد.

فنقول : إنّ تنجيس مال الغير له صور :

الأُولى : أن لا تكون الطهارة بالنسبة إلى ذلك المال دخيلةً في ماليّته، فلا ضمان، كما في تنجيس جذع النخلة مثلاً.

الثانية : أن تكون دخيلةً، ولكن إعادتها ليس فيها مؤونة ولا تسبّب نقصاً فلا ضمان أيضاً ؛ لعدم دخل الوصف في المالية حينئذٍ.

الثالثة : أن تكون الطهارة دخيلةً في ماليّته، وإعادتها لا تؤدّي إلى نقصه، ولكن فيها مؤونة مالية، كالبارية يتوقّف تطهيرها على حملها إلى النهر مثلاً، وفي هذه الصورة يضمن المنجِّس، والضمان بمقدار أُجرة التطهير لا أكثر ؛ لأنّ المضمون قيمة الوصف الفائت. ولمّا كان الوصف الفائت ممكن الإعادة بتلك الأُجرة فلا تزيد قيمته على ذلك، ولكن قد تقلّ ـ كما إذا كان دخل وصف الطهارة في الأغراض النوعية من ذلك المال يمثّل نسبةً ضئيلة، ولكنّ كلفة التطهير توقّفت صدفةً على حمله إلى مكانٍ بعيدٍ وبذل مالٍ كثير ـ فلا موجب للضمان إلّا بمقدار نسبة النقص.

ولكن في هذه الحالة تكون المالية السوقية العقلائية لعملية التطهير أقلّ من

كلفتها، ولهذا لا تكون هذه الكلفة كلفةً سوقيةً لهذه العملية؛ لأنّ مالية التطهير إنّما تتحدّد وفقاً للرغبة النوعية في وصف الطهارة، فلا يمكن أن تكون ماليتها أكبر من مالية هذا الوصف.

وهكذا نعرف أنّه في الحالة التي تكون فيها عملية التطهير عمليةً سوقيةً ولها أُجرة المثل تكون أُجرتها متطابقةً مع ماليتها، وماليتها متطابقة مع مالية الوصف الذي تنجزه، ولا يمكن أن تكون أُجرة المثل أقلّ من مالية الوصف بقدرٍ معتدٍّ به، كما لا يمكن أن تكون أكثر، كما هو واضح.

الرابعة: أن تكون الطهارة دخيلةً في ماليّته، والتطهير ليس فيه مؤونة في نفسه، ولكن تتضرّر به العين، كما في بعض أقسام الفراش، والمنجِّس يضمن هنا النقص الحاصل في قيمة العين بسبب فعله، وحيث إنّ العين يدور أمرها بسبب فعله بين نقصين: إمّا النجاسة وإمّا التأثّر الحاصل بعملية الغسل بالماء فالمضمون على المنجِّس أقلّ النقصين؛ لأنّه الذي لابدّ منه بسببه، فإن كان النقص الذي يحصل بالتطهير ينقص قيمة المال بدرجةٍ أكبر ممّا ينقص قيمته نفس التنجيس لم يضمن إلّا بمقدار ما يفوت من المالية بالتنجيس.

الخامسة: نفس الصورة السابقة مع افتراض المؤونة في نفس عملية التطهير أيضاً، والحكم كما في الصورة السابقة، إلّا أنّ نفقات التطهير وأُجرته تدخل هنا في الحساب في تحديد أقلّ النقصين.

وعلى هذا الأساس إذا لاحظنا المسجد نجد أنّ المسجد نسبته إلى حيطانه وعمّارته نسبة المالك إلى مملوكه، كما تقدّم، فالنقص الحاصل بسبب شخصٍ في عمارة المسجد وممتلكاته مضمون عليه، ولمّا كان زوال الطهارة نقصاً عرفاً بالنسبة إلى المسجد فيكون مضموناً، فإذا كانت لعملية التطهير أُجرة سوقية فهي تمثّل دائماً درجة مالية الوصف الفائت، كما تقدّم.

فإن أُريد بعدم الضمان عدم ضمان ما يزيد على ذلك فهو صحيح ؛ لما تقدّم من أنّ المنجِّس في الصورتين الرابعة والخامسة لا يضمن أشدّ النقصين، بل أقلّهما.

وإن أُريد أنّه لا يضمن أُجرة التطهير حتّى لو كانت متطابقةً مع مالية الوصف الفائت فهو غير صحيح، وإذا ثبت الضمان وجب الخروج عن عهدته.

وإن امتنع الضامن عن ذلك جاز إجباره. وإن قام شخص آخر بالصرف بإذنه أو بإذن وليّه مع امتناعه رجع عليه، وإلّا فلا موجب للرجوع.

ولكن يمكن أن يقال في مورد المسجد : إنّ المنجِّس يضمن سنخ الوصف لا قيمته؛ وذلك لأنّ هذا هو الأصل في الضمان، وإنّما يرفع اليد عنه في القيميّات باعتبار تعلّق الغرض النوعيّ العقلائي فيها بالمالية.

إلّا أنّ هذا إنّما يكون في غير مثل المسجد، الذي يكون الغرض النوعيّ في طهارة بنائه قائماً بشخص الوصف لا بماليته، وأمّا في مثل ذلك فالمضمون سنخ الوصف الفائت لا ماليته، فلو توقّف تسليم الوصف الفائت وإعادته على بذل أُجرةٍ أكبر من المقدار المتعارف وجب ذلك؛ خروجاً عن عهدة الضمان.

والحاصل : أنّ وصف الطهارة في مثل المسجد مثليّ لا قيميّ، فلابدّ من تسليم المثل؛ وذلك بإعادة الطهارة ولو كلّف ذلك أُجرةً كبيرة. كما لابدّ أن تكون إعادتها بنحوٍ لا يساوق نقصاً من ناحيةٍ أُخرى في بناء المسجد، وإلّا كان النقص الآخر مضموناً أيضاً؛ لأنّ هذا هو مقتضى ضمان الشخص أن يعود المسجد كما كان.

وبهذا ظهر الفرق بين الضمان في حالة تنجيس مال الغير، والضمان في حالة تنجيس المسجد، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ هذا كلّه تصوير لضمان المنجِّس على نحوٍ يكون المضمون له هو

المسجد، وهناك تصوير آخر بقطع النظر عمّا تقدّم، يكون الضمان فيه من قبل المنجّس للمطهِّر ابتداءً، بحيث يكون المطهِّر الذي خسر مالاً في مقام التطهير هو المضمون له ابتداءً؛ وذلك بالتمسّك بقاعدة التسبيب مع كون السبب أقوى من المباشر.

فإنّ شخصاً لو حفر حفرةً وسترها، فجاء آخر وبيده قدح من لبنٍ فسقط في الحفرة وأُريق اللبن وانكسر الإناء كان الضامن هو الحافر، والمقصود في المقام: تعميم نفس هذه الفكرة بدعوى: أنّ وجوب التطهير يجعل المطهِّر مسلوب الاختيار تشريعاً، بحيث يرى صدور العمل منه أمراً حتميّاً، وليس من قبيل من يأمر شخصاً آخر بإتلاف مالٍ فيمتثله باختياره مع تمكّنه عرفاً وعقلاً من عدم الامتثال، فإذا تمّت السببية بهذا اللحاظ، وكانت إرادة المطهِّر مضمحلةً باعتبار القهر التشريعيّ فكأنّ المنجِّس هو الذي أوقع المطهِّر في الخسارة فيضمن، ولا يفرق الحال حينئذٍ بين أن يكون هذا المطهِّر قد طهَّر المسجد في طول امتناع المنجِّس عن التطهير والاستئذان من وليّه، أو ابتداءً وبدون مراجعةٍ له ولوليّه.

وقد يُنقض على ذلك، ويقال: إنّه لو التزم بصدق عنوان الإتلاف في موارد توسّط إرادة الفاعل المختار من أجل كونها تحت القهر التشريعيّ لزم الالتزام بالضمان في موارد لا يحتمل فيها ذلك، كما إذا أبرأ شخص آخر من دينٍ مانعٍ عن الاستطاعة، فترتّب على الإبراء كونه مستطيعاً ووجب عليه الحجّ فهل يضمن الذي أبرأ نفقات الحجّ بالتسبيب؟

وكذلك إذا أولد فقير أولاداً لا يتمكّن من الإنفاق عليهم، فوجب القيام بنفقتهم على الآخرين فأنفقوا عليهم فهل يضمن الوالد هذه النفقة لأنّه هو المسبّب؟ وهكذا...

مسألة (١٣) : إذا تغيّر عنوان المسجد بأن غُصب وجُعل داراً، أو صار خراباً بحيث لا يمكن تعميره ولا الصلاة فيه، وقلنا بجواز جعله مكاناً للزرع ففي جواز تنجيسه وعدم وجوب تطهيره ـ كما قيل ـ إشكال، والأظهر عدم جواز الأوّل، بل وجوب الثاني أيضاً[١].

ويمكن دفع هذه النقوض ـ بعد الالتزام بأنّ التسبيب مضمن ـ بأن يقال : إنّ ضمان المال بالتسبيب إلى الإتلاف ليس له دليل لفظيّ يتمسّك بإطلاقه حتّى لهذه الحالات، وإنّما هو متصيّد، والقدر المتيقّن منه ما كان الفعل التسبيبيّ تعدّياً محرّماً وجنايةً في نفسه؛ ليشمله ما كان مثل قوله : «بما جَنَت يده». وأمّا إذا لم يكن جنايةً عرفاً ولا شرعاً، فلا إطلاق في دليل الضمان يقتضي الضمان بمثل ذلك التسبيب، والحالات التي ينقض بها من هذا القبيل، فتدبّر جيّداً.

وسيأتي مزيد كلامٍ عن هذا في المسألة الثانية والعشرين من هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

❊ ❊ ❊

(١) الكلام في ذلك : أمّا بلحاظ الدليل الاجتهادي فمن الواضح عدم الإطلاق في الأدلّة اللبّية، كالإجماع والارتكاز، وكذلك في مثل روايتي عليّ بن جعفر والحلبي؛ لِمَا مرّ مراراً من قصور إطلاقهما.

وأمّا ما كان من قبيل «جنّبوا مساجَدكم النجاسة»[١] لو تمّ الاستدلال به وبأمثاله فحاله مبنيّ على أنّ موضوعه هل هو ما كان مسجداً بالوقف، أو مسجداً بحسب عنوانه العرفي ؟

---

(١) وسائل الشيعة ٥ : ٢٢٩، الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

فعلى الأوّل يتمّ الإطلاق؛ لبقاء المسجدية الوقفية.

وعلى الثاني : لا يتمّ؛ لزوال العنوان العرفيّ بطروء عنوان الدكّان أو المزرعة، وإذا لم يستظهر الثاني كفىٰ الإجمال في منع الإطلاق أيضاً.

وأمّا بلحاظ الأصل العمليّ فقد يتمسّك باستصحاب حرمة التنجيس ووجوب التطهير.

وقد يورد على ذلك : تارةً بمنع إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

وأُخرى بمنع الاستصحاب لوجوب التطهير باعتباره تعليقياً، وإن كان استصحاب حرمة التنجيس جارياً لكونه تنجيزياً.

وثالثةً بأنّه قد لا تكون هناك حالة سابقة للحرمة، كما لو لم يكن المكلّف بالغاً قبل خراب المسجد وتحوّله إلى دكّان.

ويندفع الأوّل بالبناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، كما حقّقناه في محلّه.

ويندفع الثاني بأنّ المستفاد من الأدلّة عرفاً ـ خصوصاً إذا لوحظ مثل لسان « جنّبوا مساجدَكم النجاسة » ـ أنّ وجوب التطهير وحرمة التنجيس مرجعها إلى حكمٍ واحد، وهو لزوم إبعاد المسجد عن النجاسة، مع إلغاء خصوصية الحدوث والبقاء، فهو حكم فعليّ تنجيزيّ يقتضي دفع النجاسة تارةً ورفعها أُخرى.

ويندفع الثالث بإنّه إشكال لا يختصّ بالمقام، بل يجري في سائر موارد الشبهة الحكمية.

وجوابه : أنّ المستصحَب في الشبهة الحكمية إن كان هو المجعول الكلّي، أي الجعل منظوراً إليه بما هو مجعول وله حدوث وبقاء فالحدوث هنا والبقاء ليس بمعنى حدوث الحرمة لهذا المكلّف وبقائها، بل حدوث الحرمة الكلّية

على موضوعها الكلّيّ وبقائها عليه. فيقال: إنّ البالغ العاقل يحرم عليه تنجيس المسجد في حالة ما قبل الخراب، والأصل بقاء هذه الحرمة إلى مابعد الخراب، وهذا البقاء وإن لم يكن بقاءً حقيقياً، بل مردّه إلى سعة دائرة المجعول العَرضيّ واتّساع الجعل غير أنّه بقاء عنائيّ بذاك النظر الذي لوحظ فيه المجعول بما هو فانٍ في الخارج، على ما حقّقناه في تصوير جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية[1].

وأمّا إذا لم يبنَ على ذلك وقيل بإجراء الاستصحاب في نفس الحرمة الفعلية الثابتة في حقّ المكلّف، بنحوٍ يكون المكلّف هو المجري للاستصحاب اتّجه الإشكال المذكور، وأمكن التخلّص عنه حينئذٍ بإجراء الاستصحاب التعليقيّ، بأن يقول: إنّ هذا كان حراماً على تقدير بلوغي، فأستصحب حرمته على تقدير البلوغ إلى ما بعد وقوع الحادثة الموجبة للشكّ، بناءً على جريان الاستصحاب التعليقيّ وعدم معارضته بالاستصحاب التنجيزيّ.

نعم، قد يشكل استصحاب حرمة التنجيس ووجوب التطهير في المقام بعدم إحراز بقاء الموضوع، إذ بعد أن كان عمدة الدليل على الحكم المذكور هو الإجماع وغيره من الروايات لا يتحصّل منه ما يزيد على مفاد الإجماع، فمن المحتمل أن يكون الحكم ثابتاً بوصفه احتراماً شرعياً للمسجد، فالتطهير ليس بعنوانه واجباً، بل بما هو احترام شرعيّ لعنوان المسجد، وحيث إنّ العنوان العرفيّ للمسجد زائل جزماً وإن بقي العنوان الوقفيّ له فلا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لاحتمال عدم بقاء الموضوع.

وإن شئت قلت: إنّ التطهير لو كان واجباً بعنوانه لكان موضوعه نفس

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٦: ١٢٧ ـ ١٥٠.

الحائط والجدار، لا العنوان، وذاك محفوظ وإن زال العنوان، فيشار إليه ويقال: هذا كان يجب تطهيره، والآن كما كان بالاستصحاب.

ولكن إذا كان التطهير واجباً بوصفه احتراماً شرعياً للعنوان، واحتمل كون هذا العنوان هو العنوان العرفيّ للمسجد فلا يفيد استصحاب بقاء وجوب ذلك الاحترام للعنوان الذي كان يجب احترامه؛ لعدم إحراز بقاء ذلك العنوان وانطباقه على الخربة فعلاً.

يبقىٰ في المقام شيء ذكر هنا استطراداً، وهو جعل المسجد مكاناً للزرع، ولا إشكال في عدم جوازه مع منافاته للجهة المعدّ لها المسجد. وأمّا مع عدم المنافاة بأن كان المسجد معطّلاً بطبعه ومهجوراً لاضمحلال القرية التي حوله ـ مثلاً ـ فقد يقال بالجواز، ويفرَّق بين المسجد وغيره من الأوقاف، باعتبار أنّ المسجد ليس مملوكاً لأحدٍ أو لجهةٍ ليشمله حرمة التصرّف في ملك الغير.

ولهذا يقال أيضاً بعدم جواز إجارته لذلك؛ لأنّ الإجارة إنّما تكون من مالك المنافع، والمسجد ليس مملوكاً لأحدٍ فلا تصحّ إجارته.

ويرد عليه: أنّ صحّة الإجارة لا ينحصر ملاكها بملكية المنافع؛ لوضوح أنّ الحرّ يجوز له أن يملك منافعه بالإجارة، مع أنّها ليست مملوكةً له بالملكية الاعتبارية، وإنّما هي مضافة إليه تكويناً وعقلائياً بكونها منافع له وتحت سلطانه، وعلى هذا الأساس فإذا فرض للمسجد ـ بما هو مكان ـ شخصية معنوية بالارتكاز العقلائيّ، وصحّحت بذلك ملكيته للحيطان والبناء أمكن أن يقال: إنّ إضافة المنافع له على حدِّ إضافة منافع الحرّ له فتكون تحت سلطانه، وهذا السلطان يمارسه وليّ المسجد الخاصّ أو العامّ في حدود عدم المنافاة مع الجهة المعدِّ لها المسجد، ومع حيثية المسجدية وما تقتضيه من احترام.

مسألة (١٤) : إذا رأى الجنب نجاسةً في المسجد : فإن أمكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور وجب المبادرة إليها[١]، وإلّا فالظاهر وجوب التأخير إلى ما بعد الغسل، لكن يجب المبادرة إليه حفظاً للفورية بقدر الإمكان، وإن لم يمكن التطهير إلّا بالمكث جنباً فلا يبعد جوازه، بل وجوبه. وكذا إذا استلزم التأخير إلى أن يغتسل هَتْكَ حرمته[٢].

---

(١) لعدم المحذور حيث لا يلزم المكث، ولا مانع من المرور في غير المسجدين الشريفين، وأمّا فيهما فحال المرور حال المكث في غيرهما.

(٢) تارةً يفرض أنّ اغتسال الجنب يفوّت عليه أصل تطهير المسجد، فيبقى المسجد نجساً.

وأُخرى يفرض أنّه يفوّت عليه الفورية في تطهير المسجد.

ففي الصورة الأُولى : إن كان بقاء النجاسة مستدعياً لإهانة المسجد وهتكه وجب تطهير المسجد على أيّ حال، وحينئذٍ فإن أمكن التيمّم ولم يكن التيمّم منافياً لتطهير المسجد ـ كالغسل ـ وجب التيمّم لدخول المسجد.

وأمّا إذا لم يكن بقاء النجاسة مساوقاً لهتك المسجد فالظاهر تقديم حرمة المكث على وجوب التطهير، ويمكن أن يبيَّن ذلك بأحد وجهين :

الأوّل : أنّه لا إطلاق في دليل وجوب التطهير يشمل الجنب المذكور؛ لأنّ المتيقّن من الإجماع غيره، ومعتبرة عليّ بن جعفر وأمثالها لا يمكن التمسّك بإطلاقها كما تقدّم مراراً، بخلاف دليل حرمة مكث الجنب في المسجد كتاباً[١]

---

(١) كقوله تعالى :﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارىٰ حتّى تعلموا ما تقولون ولا جُنُباً إلّا عابري سبيلٍ حتّى تغتسلوا﴾. النساء : ٤٣.

وسنّةً[١] فإنّه مطلق، وهذا بيان تامّ.

الثاني: أنّه على تقدير تسليم الإطلاق فالمقام من موارد التزاحم، فيقدَّم تحريم المكث على وجوب التطهير إذا احتملت الأهمّية في التحريم، دون العكس، أو كان احتمال الأهمّية فيه أكبر ولو بلحاظ اهتمام القرآن الكريم ببيان شخص هذا الحكم.

ولكن هذا على فرض التزاحم بين الحكمين في عالم الامتثال، وأمّا لو فرض أنّ تقديم وجوب التطهير يستدعي حفظ امتثال حرمة مكث الجنب أيضاً فلا تنتهي النوبة إلى الترجيح المذكور باحتمال الأهمّية.

وبيانه: أنّه لو فرض فعلية وجوب التطهير لكان المكلّف الجنب من فاقد الماء بحكم الشارع، فيصحّ منه التيمّم، فيتيمّم ويدخل المسجد طاهراً، ويطهّره ما دام التيمّم لا يزاحم تطهير المسجد، وبهذا يحفظ امتثال كلا التكليفين، وهذا يعني: أنّ المزاحم لوجوب التطهير ليس هو حرمة مكث الجنب في المسجد، بل وجوب الغسل على الجنب، وهذا الوجوب يرتفع بنفس فعلية وجوب التطهير المؤدّي إلى إمكان امتثال حرمة المكث ووجوب التطهير معاً.

وأمّا الصورة الثانية فالظاهر فيها تعيّن الغسل ووجوبه، حتّى لو قيل في الصورة السابقة بعدم وجوبه، وبوجود إطلاقٍ في دليل وجوب التطهير؛ لأنّ طرف المزاحمة هنا مع الغسل ليس أصل التطهير، بل الفورية، ولا دليل على الفورية إلّا بمقدارٍ لا ينافي الاشتغال بمقدّمات التطهير.

والمفروض في المقام أنّ التطهير يتوقّف على المكث، والمكث له حصّتان: إحداهما محرّمة، وهي المكث مع الجنابة فيترشّح الوجوب الغيريّ لا محالة

---

(١) وسائل الشيعة ٢: ٢٠٥، الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

مسألة (١٥): في جواز تنجيس مساجد اليهود والنصارىٰ إشكال[١]، وأمّا مساجد المسلمين فلا فرق فيها بين فِرقهم.

على الحصّة المحلَّلة، وهي المكث مع الطهارة، فيكون الاشتغال بالغسل تحصيلاً لهذه الحصّة، ولا يكون منافياً للفورية الثابتة بالإجماع، أو بمثل معتبرة عليّ بن جعفر.

نعم، لو قيل بالفورية بلحاظ اللسان الوارد في مثل «جنّبوا مساجدَكم النجاسة» فيكون للنهي إطلاق لكلّ آنٍ عرفيّ، ففي فرض استلزام الغسل تأخيراً معتدّاً به يكون مقتضى ذلك اللسان المنع من مثل هذا التأخير، وبذلك يتعيّن على المكلّف التيمّم الذي لا يستبطن عادةً تأخيراً كذلك والمبادرة إلى التطهير، وإن فرض كون التيمّم كالغسل من حيث استلزام التأخير وقع التزاحم بين دليل «جنّبوا مساجدَكم النجاسة» ودليل حرمة مكث الجنب، وتعيّن إعمال قواعد باب التزاحم، وهي تقتضي تقديم حرمة مكث الجنب؛ لاحتمال الأهمّية، أو لأقوائية احتمالها، كما تقدّم.

❊ ❊ ❊

(١) والأقرب الجواز؛ وذلك لوجهين:

الأوّل: عدم إحراز صدق عنوان المسجد المأخوذ في موضوع دليل حرمة التنجيس ووجوب التطهير؛ لأنّ المسجد ليس مطلق ما أُعدّ إعداداً شخصياً أو وقفيّاً للعبادة، ولهذا لو أوقف الإنسان مكاناً ليصلّىٰ فيه لم يكن مسجداً، بل ما أُوقف لهذا العنوان الذي هو بنفسه من شعائر الله تعالى، ومعابد اليهود والنصارى لا يعلم كونها موقوفةً لهذا العنوان، بل لعلّها موقوفة لممارسة شعائر وعباداتٍ معيّنةٍ من قبل المصلّي.

مسألة (١٦) : إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزءاً من المسجد لا يلحقه الحكم من وجوب التطهير وحرمة التنجيس[1]، بل وكذا لو شكّ في ذلك، وإن كان الأحوط اللحوق.

الثاني : لو سلِّم كونها موقوفةً مسجداً فلا إطلاق في دليل وجوب التطهير وحرمة التنجيس لكلّ مسجد، بل المتيقّن منه مساجد المسلمين خاصّة.

أمّا الإجماع فواضح، وكذلك الأمر في مثل معتبرة عليّ بن جعفر، ورواية الحلبيّ، وروايات تحويل البالوعة إلى مسجد، والنبويّ الظاهر في إضافة المساجد إلى المسلمين، أو احتمال ذلك في قوله : «جنّبوا مساجدكم» على نحوٍ لا يبقىٰ إطلاق يتمسّك به.

كما أنّ الآية الكريمة[1] التي تنهىٰ عن قرب المشركين مختصّة بالمسجد الحرام، والتعدّي منه ـ إذا أمكن ـ فإنّما يصحّ إلى بقية مساجد المسلمين، لا إلى غيرها.

❊ ❊ ❊

(١) إذا لم يجعل صحن المسجد من المسجد فلا يشمله الحكم ؛ لعدم انطباق موضوع الحكم عليه وهو المسجدية، كما أنّه مع الشكّ وعدم وجود ظهور حالٍ للواقف في الإلحاق، أو ظهور حالٍ ليد المسلمين في البناء على المسجدية، أو أيّ حجّةٍ شرعيةٍ أُخرى تجري البراءة واستصحاب عدم المسجدية ؛ لأنّ الشبهة موضوعية.

هذا في الصحن ونحوه، وأمّا بالنسبة إلى جدران نفس المسجد فالظاهر أنّه

---

(١) التوبة : ٢٨.

مسألة (١٧) : إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المسجدين أو أحد المكانين من مسجدٍ وجب تطهيرهما[١].

مسألة (١٨) : لا فرق بين كون المسجد عامّاً أو خاصّاً[٢]، وأمّا المكان الذي أعدّه للصلاة في داره فلا يلحقه الحكم.

يحرم تنجيسها، ويجب تطهيرها على أيّ حال.

أمّا إذا قلنا : إنّ المسجدية اعتبار قائم بالمكان لا بالحائط والجدران، وأنّ الحائط حائط المسجد لا نفس المسجد فلا معنى إذن لجعل الحائط المسجد، بل يكون موضوعاً لحرمة التنجيس، ولوجوب التطهير بما هو حائط المسجد، لا بما هو مسجد.

وأمّا إذا قيل بأنّ اعتبار المسجدية يشمل الحيطان والجدران فيمكن ملاحظتها في مقام جعل المسجدية، ويمكن إخراجها وجعل المسجدية للأرض فقط فأيضاً يمكن الالتزام بحرمة التنجيس ووجوب التطهير بلحاظ الارتكازات اللبّية، أو بلحاظ أنّ الوارد في الدليل اللفظيّ عنوان حائط المسجد، كما في معتبرة عليّ بن جعفر[١]، فإذا أمكن التمسّك بها بدعوى : أنّ المستظهر منها كون المحذور قائماً بعنوان حائط المسجد ـ سواء كان الحائط مسجداً أوْ لا ـ ثبت الحكم في المقام.

❊ ❊ ❊

(١) تطبيقاً لقواعد العلم الإجمالي.

(٢) هذا صحيح إذا أُريد بالخاصّ ما كان كذلك عرفاً، كمسجد المحلّة

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٨.

والقبيلة، لا ماكانت مسجديّته ووقفيّته منشأةً على عنوانٍ خاصٍّ، وإلّا فلا يشمله الحكم؛ وذلك:

أوّلاً: لبطلان المسجدية بالتخصيص المذكور؛ وذلك لأنّ المسجدية: إمّا أن تكون عبارةً عن فكّ الملك وتحريره، أو عن تمليك الله تعالى بملكيةٍ اعتباريةٍ على حدّ الملكيات العقلائية، أو عن تمليك المسلمين ذاتاً أو حيثيةً كحيثية العبادة، كما يوقّف البئر لحيثية سقاية الحاجّ.

فعلى الأوّل والثاني لا معنى للتخصيص المذكور، فإنّ التحرير ليس أمراً نسبياً، كما أنّ تمليك الله تعالى لا معنى لأَنْ يتخصّص ويتقيّد بطائفةٍ دون طائفة.

وأمّا على الثالث فالتخصيص في الوقف معقول في نفسه ثبوتاً، غير أنّه ليس صحيحاً إثباتاً حيث لا يمكن تصحيح مثل هذا الوقف على أن يكون مسجداً؛ لأنّ المسجدية من الاعتبارات الشرعية التي لا يعلم انطباقها بمثل هذا الوقف المشتمل على التخصيص، ولا يمكن التمسّك لإثبات المسجدية بدليل صحة الوقف؛ لأنّه لا يثبت إلّا نفوذ الوقف، بمعنى أنّ كلَّ إنسانٍ مسلّط على مايقف، لا أنّه مسلّط على الاعتبارات الشرعية والتوسيع في نطاقها.

كما لا يمكن التمسّك بأدلّة الحثّ على إنشاء المساجد[1]؛ لعدم الإطلاق فيها لمثل هذا الوقف الخاصّ، فإنّها تحثّ على إنشاء المسجد، وليست في مقام بيان ما يكون به المكان مسجداً.

وثانياً: أنّه لو سلِّمت صحّة وقف المسجد المذكور فشمول حكم المسجد له فيه إشكال؛ لأنّ المدارك اللبّية للحكم من الإجماع والارتكاز لا يعلم بشمولها

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٢٠٣، الباب ٨ من أبواب أحكام المساجد.

مسألة (١٩) : هل يجب إعلام الغـير إذا لم يـتمكّن مـن الإزالة ؟ الظاهر العدم إذا كان ممّا لا يوجب الهتك[١]، وإلّا فهو الأحوط .

لهذا النحو من المسجد، خصوصاً مع عدم الإجماع على أصل المسجدية .

والمدارك اللفظية التي يتصيّد منها الحكم تصيّداً لا إطلاق فيها أيضاً ؛ لأنّها وردت في مقام التفريع على الحكم، وليست في مقام بـيان أصـله ليـتمسّك بإطلاقها .

وما دلّ على وجوب تطهير المسجد الحرام، أو النهي عن قرب المشركين منه لو تمّت دلالته وصحّ التعدّي عنه فلا يمكن التعدّي إلّا إلى ما كان مسجداً عامّاً كالمسجد الحرام .

❊ ❊ ❊

(١) وذلك لأنّ ما هو متعلّق التكليف غير مقدور، فيسقط التكليف بالتعذّر، ولا دليل على وجوب الإعلام بعنوانه .

وقد يقرّب وجوب الإعلام في المقام : تارةً بما في المستمسك من أنّ الواجب منذ البدء ليس هو خصوص الإزالة بنحو المباشرة، بل الأعمّ منها ومن التسبيب، ولهذا جازت الإجارة لإزالة النجس، فما دام الإعلام المؤدّي للإزالة ممكناً فلا يكون التكليف الأوّليّ ساقطاً[١] .

ويرد عليه : أنّ متعلق التكليف هو الإزالة الصادرة من المكلَّف بالمباشرة أو التسبيب، ولهذا تشمل الإزالة بالإجارة؛ لأنّها تسبيب بحيث يصدق مـعها

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٥١٤ ـ ٥١٥ .

أنّ المستأجر أزال النجاسة، كما يصدق على المستأجر لبناء داره أنّه بنىٰ داره.

وأمّا مجرّد الإعلام فلا يحقّق نسبة الإزالة الصادرة من الغير الى المُعْلِم، فلا يقال: إنّه أزال النجاسة بذلك، بل هو محاولة لإيجاد الداعي لدىٰ الآخر، فلا يكون مصداقاً للواجب الأوّلي، فيحتاج وجوبه إلى دليلٍ آخر.

وقد يقرَّب وجوب الإعلام تارةً اُخرى بما عن السيّد الاُستاذ[1] من: أنّ المتفاهم عرفاً من أدلّة وجوب التطهير أنّ المقصود هو حصول النتيجة، لا خصوصية الصدور من المكلّف، ولهذا يسقط الواجب بحصول الطهارة ولو بفعل صبيٍّ أو نزول مطر.

وهذا المقدار لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في أنّ الغرض له أنحاء من الحفظ، ولا يلزم أن تكون كلّ أنحائه لزومية، فلا محذور عقلاً أو عرفاً في أن تكون المراتب اللازمة من حفظ هذا الغرض لا تشمل مرتبة الإعلام.

ألا ترىٰ أنّ هناك غرضاً لزومياً في أن يصلّي المكلّف مع الطهارة من الحدث، ولكن لا يجب على الآخر إعلامه ببطلان طهارته لو رآه يصلّي بغسلٍ أو وضوءٍ باطل؟!

فالتفكيك بين مراتب الحفظ معقول ومحتمل، فلا يحكم إلّا بما دلّ الدليل على وجوبه من تلك المراتب، وليس الإعلام منها. أللّهمّ إلّا في حالة ترتّب الهتك على بقاء النجاسة؛ للعلم من الخارج حينئذٍ بأنّ الشارع لا يرضى بحالٍ بهتك تلك الشعائر، ويوجب الحيلولة دون ذلك بأيّ وجهٍ ممكن.

---

(١) التنقيح ٢: ٣١٠.

مسألة (٢٠) : المشاهد المشرَّفة كالمساجد في حرمة التـنجيس، بل وجوب الإزالة إذا كان تركها هتكاً، بل مطلقاً عـلى الأحـوط، لكـنّ الأقوىٰ عدم وجوبها مع عدمه، ولا فرق فيها بين الضرائح وما عليها من الثياب وسائر مواضعها إلّا في التأكّد وعدمه[1].

---

(١) يمكن تقريب إلحاق المشاهد المشرَّفة بالمساجد في حرمة التنجيس أو في كلا الحكمين بوجوه :

الأوّل : ماذكره السيد الأُستاذ[1] من : أنّ المشاهد المشرَّفة مزارات موقوفة لأجل أن تكون كذلك، سواء كان الموقوف عليه هو الإمام المزور أو الزائرين، ووصف الطهارة باعتباره من الأوصاف الملحوظة ارتكازاً يستكشف ملاحظة الواقف لها في الوقف، بحيث أوقف المشهد مزاراً بما هو طاهر، فلابدّ من حفظ الوصف، ويحرم التصرّف في الوقف بإزالة الوصف المذكور، وبهذا تثبت حرمة التنجيس وإن لم يثبت وجوب التطهير.

ويرد عليه :

أوَّلاً : أنّ الوقفية في جملةٍ من الموارد سابقة عـلى صـيرورة المكـان مشهداً، كما هو الحال في مشاهد الأئمّة الّذين دُفنوا في مقابر عامّةٍ، كالكاظم والجواد ، فإنّ الوقفية هنا سابقة على المشهدية والمزارية، لا في طولها، فكيف يعرف ملاحظة وصف الطهارة، وهي ـ حال وقف مقابر قريش ـ ليست إلّا كَحَالِ وقف سائر المقابر المعروفة، فهل يلتزم بحرمة تنجيسها جميعاً ؟

وثانياً : أنّا لا نحرز أصل صدور وقفٍ من هذا القبيل، فإنّه فرع أن يكون

---

(١) التنقيح ٢ : ٣١٢.

المشهد ملكاً لشخصٍ في زمانٍ ثمّ يقفه مزاراً ملاحظاً وصف الطهارة، بينما جملة من المشاهد والقبور حصلت في أراضٍ مواتٍ اُحييت بنفس الدفن، كما هو المتعارف في حالات الدفن في أرض الموات، وتكون الأرض محياةً للدفن، وبذلك تصبح ملكاً للميّت بما هو ميّت لا للمحيي، ولا تنتقل إلى ورثة المحيي بعد وفاته، فأين الدليل على وجود واقفٍ ليجب التقيّد بنظره الوقفيّ ؟ !

وثالثاً : أنّا لو سلّمنا الوقف المذكور فمجرّد كون الطهارة وصفاً مرغوباً فيه للمتشرّعة لا يكفي دليلاً على ملاحظة الواقف له عنواناً لوقفه، بحيث إنّه كما يقف العرصة بما هي دار فيجب الحفاظ على عنوان الدار فيها كذلك يقف المشهد بما هو طاهر، فإنّ الرغبة في الوصف شيء وأخذه قيداً مقوّماً للوقف شيء آخر، خصوصاً مع الجهل بحال الواقف وأعرافه.

الثاني : أنّ المشاهد المشرّفة مضافة إلى الأئمّة تكويناً باعتبارها قبوراً لهم وهم مضافون إلى الله تعالى، وبذلك ينطبق عليها عنوان شعائر الله بلا حاجةٍ إلى جعلٍ خاصّ، كما هو الحال في ما ليس له تلك الإضافة التكوينية، كالصفا والمروة، وشعائر الله يجب تعظيمها، ومن تعظيمها الحفاظ على طهارتها.

وفيه : أنّ المدَّعىٰ إن كان وجوب تمام مراتب التعظيم فالكبرى غير ثابتة، بل بعض المراتب يعلم بعدم وجوبها.

وإن كان المدَّعىٰ وجوب بعض المراتب فهو صحيح، إلّا أنّ إثبات كون التطهير والحفاظ على الطهارة من المراتب الواجبة يحتاج إلى دليل.

الثالث : وهو مركّب من مقدمتين :

إحداهما : أنّ المستفاد من أدلّة حرمة التنجيس ووجوب التطهير في المساجد أنّ هذا الحكم لأجل احترام المسجد ومكانته عند الله تعالى، لا لمجرّد كونه معدّاً للصلاة.

مسألة (٢١): تجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف[١] وخطّه، بل عن جلده وغلافه مع الهتك. كما أنّه معه يحرم مسّ خطّه أو ورقه بالعضو المتنجّس وإن كان متطهّراً من الحدث. وأمّا إذا كان أحد هذه بقصد الإهانة فلا إشكال في حرمته.

والاُخرى: أنّ المستفاد من مجموع ما دلّ على الحثّ على زيارة المشاهد المشرَّفة ممّا لم يرد مثله في عموم المساجد، وعلى فضيلة الصلاة فيها، ممّا يثبت أنّها أفضل من الصلاة في جُلِّ المساجد، حتّى جاء في بعض الروايات: «أنّ الصلاة في بيت فاطمة أفضل من الصلاة في الروضة»[١] التي هي أعظم المساجد بعد المسجد الحرام، إلى غير ذلك.

أقول: إنّ المستفاد من مجموع ذلك كون المشاهد المشرّفة لا تقلّ مكانةً واحتراماً عن المسجد الاعتياديّ على أقلّ تقدير، فإذا تمّت هاتان المقدّمتان ثبت جريان الحكم بحرمة التنجيس ووجوب التطهير إلى المشاهد المشرَّفة. هذا فيما إذا لم يلزم الهتك، وإلّا فلا إشكال في ثبوت الحكم؛ لأنّ صيانة المشهد الشريف من الهتك والإهانة داخلة في المراتب المتيقّن وجوبها من مراتب تعظيم شعائر الله تعالى.

[وجوب تطهير المصحف:]

(١) أمّا مع الهتك فلا إشكال، وأمّا بدونه فقد يستدلّ على الوجوب ـ مضافاً إلى ما يشبه الوجهين الأخيرين في المسألة السابقة ـ بوجوهٍ اُخرى:

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٢٨٤، الباب ٥٩ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

منها : الفحوى العرفية لِمَا دلّ على حرمة مسّ المحدِث[١] على الرغم من عدم سريان الحزازة بمسّه، بخلاف مسّ النجس المرطوب، وهذه الفحوى لو تمّت لاقتضت حرمة تنجيس الخطّ فقط دون غيره، فضلاً عن وجوب التطهير، وهي تتوقّف على أن يكون الحدث في نظر العرف مصداقاً للقذارة والنجاسة، غير أنّ مصبّها ليس هو البدن، بل الإنسان بما هو.

وأمّا إذا كانت اعتباراً مستقلّاً فالتعدّي منه إلى اعتبارٍ آخر متعذّر، خصوصاً مع عدم عرفية ذلك الاعتبار، على نحوٍ لايكون للعرف طريق إلى تمييز الأشدّ محذوراً منهما.

ومنها : التمسّك برواية محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن قال : سألته أقرأ المصحف ثمّ يأخذني البول، فأقوم فأبول وأستنجي وأغسل يدي وأعود إلى المصحف فأقرأ فيه ؟ قال : «لا، حتّى تتوضّأ للصلاة»[٢].

بدعوى : أنّ قول السائل : «وأغسل يدي وأعود إلى المصحف» دالّ على المفروغية عن لزوم تطهير اليد عند إمساك المصحف الشريف بها، وليس ذلك إلّا حفاظاً على طهارته.

ويرد على ذلك : أنّ كلام السائل هذا لا يدلّ على الفراغ عن وجوب ذلك، وغاية ما يستفاد منه الإيماء الى حُسنه ورجحانه.

ومنها : التمسّك بقوله تعالى : ﴿ لَا يَمَسُّهُ إِلّا المطَهَّرون ﴾[٣] بدعوى شمول ذلك لغير المتطهِّر من الحدث أو من الخبث، ولمّا كان عدم التطهّر من الخبث

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٣٨٣، الباب ١٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٦ : ١٩٦، الباب ١٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

(٣) الواقعة : ٧٩.

يساوق نجاسة ذلك الموضع خاصّةً لا تَمام البدن فيستفاد بمناسبات الحكم والموضوع المنع من المسّ به خاصّة.

ويرد على ذلك: أنّ الطهارة هنا بمعنى الطهارة المعنوية، سواء رجع الضمير المفعول إلى القرآن أو الكتاب المكنون، إذ على الأوّل يراد مسّ القرآن بما هو كلام الله تعالى، لا بما هو نقوش. وعلى الثاني يراد السجلّ الغيبيّ للقرآن الذي يعبّر عنه بالكتاب المكنون، لا هذه الأوراق الاعتيادية. وعلى كلا التقديرين لا يكون المسّ ولا الطهارة بالمعنى المبحوث عنه هنا.

وممّا يؤيّد ذلك: مجيء العبارة بصيغة المفعول لا الفاعل، مع أنّ التطهّر من الخبث والحدث فعل للإنسان، لا أنّه شيء يفعل به، بخلاف الطهارة المعنوية من الأدناس، والعصمة من الخطأ، وسياق الآية سياق الحديث مع الكفّار الذين لا يؤمنون بالتشريع القرآني، وهو يناسب بيان الخصائص التكوينية للقرآن الكريم، لا شرفه المنتزع من التشريعات المجعولة من قبله.

ومنها: الاستدلال بما ورد في تفسير الآية الكريمة، وهو رواية إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن قال: «المصحف لا تَمسَّه على غير طهر، ولا جنباً، ولا تمسَّ خطّه، ولا تعلِّقْه، إنّ الله تعالى يقول: ﴿لا يَمَسُّه إلّا المطهَّرون﴾»[1].

والاستدلال بذلك: إمّا بلحاظ النهي عن مسّ المصحف على غير طهر بتعميم الطهر لما يقابل الحدث والخبث، وإمّا بلحاظ استشهاده بالآية الكريمة الدالّ على أنّ الطهارة فيها بالمعنى الشرعي، فيتمّ الاستدلال بالآية.

وهذا الاستدلال غير صحيح؛ لضعف سند الرواية، باعتبار وقوع طريق

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٨٤، الباب ١٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

مسألة (٢٢) : يحرم كتابة القرآن بالمركَّب النجس، ولو كتب جهلاً أو عمداً وجب محوه. كما أنّه إذا تنجّس خطّه ولم يمكن تطهيره يجب محوه[1].

الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضّال في سندها[1]، وعدم تمامية الدلالة، إذ لو سلّم كون الطهارة في الآية الكريمة بالمعنى الشرعيّ فظاهرها الطهارة الحدثية؛ لأنّها أُضيفت إلى نفس الشخص، وما يكون قائماً بالشخص الحدث، وما يقابله من الطهارة. وأمّا الخبث وما يقابله من الطهارة فهما قائمان بالموضوع الخاصّ، ومنه يعرف أنّ قوله: «على غير طهرٍ» ظاهر أيضاً في عدم الطهارة الحدثية، كما في الجنب والحائض.

❊ ❊ ❊

(١) حكم هذه المسألة يظهر ممّا تقدّم، فإذا بني ـ مثلاً ـ على تمامية الاستدلال بالآية الكريمة أمكن المصير إلى التحريم المذكور، بدعوى: أنّ المفهوم منها عرفاً أنّ النجاسة لا تلائم بوجهٍ المصحف الشريف، ومنه يعرف أنّ المحو ليس من باب التطهير ليقال: إنّ هذا إعدام للموضوع وليس تطهيراً، بل لأجل عدم الملائمة، والمنافرة المستفادة من الآية الكريمة بين المصحف والنجاسة على تقدير تمامية الاستدلال بها.

---

(١) في سند هذه الرواية موقعان للضعف:

الأوّل: أنّ الشيخ رواها بإسناده عن عليّ بن الحسن بن فضّال، وهو ضعيف بعلّي بن محمّد بن الزبير.

والثاني: أنّ ابن فضّال رواها عن إبراهيم بن عبد الحميد بتوسّط جعفر بن محمّد بن حكيم وجعفر بن محمّد ابن أبي الصباح معاً، وهما لم تثبت وثاقتهما.

مسألة (**٢٣**): لا يجوز إعطاؤه بيد الكافر، وإن كان في يده يجب أخذه منه[١].

وقد يتوهّم أنّ صيانة المصحف من النجاسة لمَّا كـانت بـملاك احـترام المصحف فلا يتصوَّر وجوبها في موردٍ يتطلّب إعدام النجاسة فيه إعدام المصحف رأساً بمحوه، كما في المقام.

ويندفع: بأنّ الملحوظ في الاحترام ليس شخص هذه النسخة، بل كتاب الله في نفسه، فإنّ من احترامه أن لا يجسَّد نقشه في شيءٍ نجس.

❊ ❊ ❊

(١) إذا فرض كون وجوده بيد الكافر مستلزماً للهتك والمهانة فلا إشكال في الحكم المذكور، وإلّا فلا يخلو من إشكال.

وغاية ما يمكن أن يقرَّب به: أنّ مسّ الكافر لخطّ المصحف حرام لكونه محدثاً، ومسّه بالرطوبة لأي شيءٍ منه حرام لكونه منجِّساً. فتسليم المصحف له والحالة هذه حرام: إمّا لكونه إعانةً على الإثم، بناءً على حرمتها في أمثال المقام. وإمّا بناءً على تمامية الاستدلال بالآية الكريمة: ﴿ **لا يَمَسُّهُ إلّا المطهَّرون** ﴾.

إذ يقال حينئذٍ بأنّ هذا منع لوقوع المسّ من غير المتطهِّر، ولا يختصّ المنع بغير المتطهِّر، فكلّ فردٍ مكلّف بأن لا يقع مسّ للمصحف من غير المتطهِّر، فتدبّر جيّداً.

وبهذا يظهر أنّ وجوب أخذ المصحف من الكافر حينئذٍ ليس بلحاظ أنّ الكافر يحرم عليه المسّ فيؤخذ منه، من باب نهيه عن المنكر ليقال بأنّ ذلك خلاف إقرار الكافر الذمّيّ على وضعه، كما عن السيد الأُستاذ[١]، بل باعتباره

---

(١) التنقيح ٢: ٣١٧.

مسألة (٢٤) : يحرم وضع القرآن على العين النجسة، كما أنّه يجب رفعها عنه إذا وضعت عليه وإن كانت يابسة(١).

امتثالاً لنفس التكليف الأوّل المتوجّه إلى المكلّف، وهو بأن يكون المصحف الشريف مصاناً من مسّ غير المتطهِّر.

ثمّ إنّ هذا كلّه في حكم مجرّد إعطاء المصحف بيد الكافر من دون فرض عنايةِ تسليطٍ عليه؛ لأنّ مجرّد إعطائه له قد يكون لإيصاله إلى مكانٍ مثلاً.

وأمّا التسليط فهو حيثية أُخرى قد يقع الكلام في جوازها وحرمتها بقطع النظر عن حرمة التنجيس وحرمة مسّ الكافر للمصحف، إذ قد يستفاد من دليل عدم جواز بيع العبد المسلم من الكافر[1] عدم جواز بيع المصحف منه، وبالتالي عدم جواز تسليطه عليه ولو بغير بيع.

وقد أشار إلى بعض هذه الاستفادة جملة من الفقهاء[2] في ذيل بحث بيع العبد المسلم من الكافر، وأشرنا في محلّه إلى عدم تمامية الاستفادة المذكورة.

❊ ❊ ❊

(١) إثبات حرمة ذلك في فرض عدم الهتك والإهانة ـ مع أنّه لا سراية بحسب الفرض؛ لعدم الرطوبة ـ يمكن أن يقرَّب بوجهين :

أحدهما : أن يكون مدرك حرمة التنجيس ما يدلّ على حرمة مسّ المحدِث للكتاب الكريم الدالّ بالفحوى على حرمة تنجيسه، فيدّعىٰ : أنّه يدلّ بالفحوى أيضاً على حرمة إمساس عين القذارة له؛ لأنّه أشدّ عرفاً من مسّ المحدِث.

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٨٠، الباب ٢٨ من أبواب عقد البيع، الحديث ١.

(٢) مسالك الأفهام ٣ : ١٦٦، والمكاسب للشيخ الأعظم ٢ : ١٦١ ـ ١٦٢.

مسألة (٢٥) : يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية[١]، بل عن تربة الرسول وسائر الأئمّة ـ صلوات الله عليهم ـ المأخوذة من قبورهم، ويحرم تنجيسها، ولا فرق في التربة الحسينية بين المأخوذة من القبر الشريف أو من الخارج إذا وضعت عليه بقصد التبرّك والاستشفاء، وكذا السبحة والتربة المأخوذة بقصد التبرّك لأجل الصلاة.

والآخر : أن يكون المدرك : الآية الكريمة ﴿ **لا يَمَسُّهُ إلّا المُطَهَّرون** ﴾، بناءً على استفادة اشتراط الطهارة الخبثية في مسّ الكتاب، فإنّه إذا ثبت بها حرمة مسّ الإنسان بيده المتنجِّسة ـ مثلاً ـ للكتاب ولو كانت جافّة ـ كما هو مقتضىٰ الإطلاق ـ يثبت أيضاً حرمة إمساس عين النجس له بعد إلغاء خصوصية المسّ، وكون الماسِّ إنساناً.

❊ ❊ ❊

(١) وذلك فيما إذا استلزم الهتك والإهانة واضح، وأمّا في غير هذه الحالة فقد يقرَّب الحكم : تارةً بأ نّه لمّا كان حكماً احترامياً، وقد فهم من أدلّة فضيلة التربة الحسينية وكون السجود عليها أفضل من السجود على نفس أرض المسجد، وما حباها الله تعالى به من خصائص[١]، أنّها لا تقلّ احتراماً عن المسجد فيشملها حكمه.

ويقرَّب اُخرى باستصحاب الحكم فيما إذا كان مأخوذاً من القبر الشريف، إذ كان الحكم ثابتاً عليه قبل أخذه من القبر فيستصحب إذا لم يدَّعَ تَغَيُّر الموضوع عرفاً.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٥ : ٣٦٥، الباب ١٦ من أبواب ما يسجد عليه.

مسألة (٢٦) : إذا وقع ورق القرآن أو غيره من المحترمات في بيت الخلاء أو بالوعته وجب إخراجه ولو بأُجرة[1]، وإن لم يمكن فالأحوط والأولىٰ سدّ بابه وترك التخلّي إلى أن يضمحل[2].

مسألة (٢٧) : تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره[3].

---

(١) وذلك لأنّ في عدم الإخراج في هذه الحالة إهانةً وهتكاً لحرمة تلك الورقة الشريفة، فيجب الإخراج ولو توقّف على خسارة المال، ولا يرتفع مثل هذا الوجوب بلا ضررٍ إذا استتبع ضرراً مالياً؛ للعلم بعدم رفع الشارع يده عن حرمة هذه المقدّسات بالضرر المالي ما لم يبلغ إلى درجة الحرج.

(٢) غير أن ذلك ليس بواجبٍ عنده ؛ لأنّ وجوب سدّ الباب : إن كان بلحاظ محذور التنجيس فمن الواضح أنّه لا تنجيس جديد، وإن كان بلحاظ محذور الإهانة والهتك فهو غير معلوم؛ لأنّ سدّ الباب ما دام لا يؤثّر في تقليل النجاسة الواقعة، وما دام إخراج الورقة غير متيسّر فلا يعلم أنّ مجرّد استعمال تلك البالوعة يكون هتكاً، والشكّ وعدم العلم يكفي أيضاً لإجراء البراءة؛ لأنّ الشبهة موضوعية.

(٣) تارةً يُتكلَّم عن ضمان المنجِّس لصاحب المصحف، وأُخرى عن ضمانه للمطهِّر بقطع النظر عن حيثية الضمان الأوّل، بأن نفترض ـ مثلاً ـ أنّ المصحف ليس له مالك ونجّسه شخص، فطهّره آخر وبذل مؤونةً ماليةً في التطهير فإنّ الكلام في مثل ذلك ينحصر في الضمان للمطهِّر ما خسره بسبب عملية التطهير. فهنا مقامان :

أمّا المقام الأوّل وهو الضمان لصاحب المصحف فلا إشكال ـ على العموم ـ

في أنّ الأوصاف مضمونة، كالأعيان إذا كانت لها مالية.

وكونها ذات ماليةٍ يتقوّم أوّلاً: بأن تكون مورداً للغرض النوعي.

وثانياً: بأن تكون إعادة الوصف بعد زواله موجبةً لمؤونةٍ وخسارة: إمّا بلحاظ كلفة نفس عملية الإعادة، أو بلحاظ طروّ نقصٍ آخر على العين بهذه الإعادة، أو بلحاظ كلا الأمرين.

وأمّا إذا لم تكن الإعادة ذات مؤونةٍ أصلاً فهذا يعني أنّه لا مالية للوصف الفائت وإن كان مورداً للغرض النوعي، بمعنى: أنّ العين لا تقلّ قيمتها بفواته؛ لسهولة استرجاعه بلا مؤونة، كما هو واضح.

وعليه ففي المقام لا إشكال في أنّ الطهارة وصف مرغوب نوعياً في المصحف الشريف، فإن فرض تطهير المصحف بعد تنجّسه ليس فيه مؤونة، لا من ناحية كلفة نفس التطهير، ولا من ناحية استتباعه لنقص آخر، فلا مالية لوصف الطهارة في هذه الحالة ولا ضمان.

وأمّا إذا فرض أنّ التطهير كان ذا مؤونةٍ فيكون وصف الطهارة مضموناً على المنجِّس بالتفويت، ويقع الكلام حينئذٍ في مقدار المالية أو القيمة المضمونة، بعد الفراغ عن كون الأوصاف مضمونةً ـ في أمثال المقام ـ قيمياً لا مثلياً، بمعنى أنّ ما تشتغل به ذمّة الضامن هو مقدار النقص الحاصل في قيمة العين بسبب زوال الوصف المضمون، لا أنّه مشغول الذمّة بإعادة نفس الوصف إلى العين مع الإمكان، ومع التعذّر ينتقل إلى قيمة هذه الإعادة.

والكلام في تقدير القيمة المضمونة: تارةً يقع بناءً على عدم القول بوجوب التطهير والاقتصار على الالتزام بحرمة التنجيس، وأُخرى بناءً على الالتزام بوجوب التطهير.

أمّا على القول بعدم وجوب التطهير فقد عرفت أنّ ضمان الوصف قيمياً

معناه ضمان قيمة الوصف، وحيث إنّ الوصف ليست له قيمة مستقلّة فمرجع ذلك إلى ضمان ما خسرته العين من قيمةٍ نتيجةً لفقدان الوصف؛ لأنّ الأوصاف حيثيات تعليلية لزيادة قيمة العين، وعليه فيكون المتلف لوصف الطهارة في المصحف الشريف ضامناً للتفاوت السوقيّ بين قيمة المصحف النجس وقيمة المصحف الطاهر، وهذا التفاوت يحدَّد في السوق قهراً بأقلّ النقصين، وأقصد بهما: نقص بقاء المصحف نجساً، ونقص مؤونة التطهير التي تشتمل على نفقة نفس عملية التطهير، أو على ما تسبِّبه من نقصٍ آخر في المصحف، كزوال الصفرة الذهبية مثلاً، أو على كلا الأمرين، فإنّه لا وجه لأنْ يتنزّل السعر السوقي النوعي للسلعة بأكثر من أقلّ الضررين والنقصين فيما إذا كان الأمر مردّداً بينهما ولم يكن أحدهما متعيّناً، كما لو تعيّن نقص زوال وصف الطهارة لعدم إمكان التطهير ـ مثلاً ـ فإنّ ذلك يعني أنّ النقص الوارد إنّما هو بمقدار الجامع بين الضررين الأقلّ والأكثر، فيتعيّن في الأقلّ لا محالة.

فلو كانت مؤونة التطهير، أو خسارة وصف الصفرة الحاصلة به، أو مجموعهما أقلّ من خسارة وصف الطهارة تعيّن الضمان بمقدارها لا محالة؛ لأنّ العين تتنزّل قيمتها السوقية في تلك الحالة بمقدار ذلك لا أكثر.

فمثلاً: إذا كانت قيمة المصحف الطاهر ديناراً، وقيمة المصحف المتنجِّس الذي لا يمكن تطهيره نصف دينار، وكانت كلفة تطهير المصحف الذي يمكن تطهيره ربع دينار، مع أخذ مؤونة نفس التطهير وما يخلفه من نقصٍ في اللون والخصوصيات، وفرضنا أنّ شخصاً نجّس المصحف الشريف مع إمكان التطهير ففي هذه الحالة سوف تنقص قيمته عن الدينار، ويكون النقص بقدر ربع دينار لا أكثر.

نعم، قد يفرض أنّ عملية التطهير بما تستتبع من مقدماتٍ وتجفيفٍ

ونحو ذلك تتطلّب زماناً، فهذا نقص آخر تتضمّنه مؤونة التطهير، ومن أجله قد يكون نقصان القيمة في الحالة المذكورة أزيد من أُجرة نفس التطهير وقيمة الصفرة الزائلة بالتطهير، وهذه الزيادة تمثّل ذلك النقص الذي يدخل في مؤونة التطهير.

وقد يفرض مثال على العكس، كما إذا فرضنا أنّ قيمة المصحف المتنجّس الذي لا يمكن تطهيره ثلاثة أرباع الدينار، وأنّ مؤونة التطهير بما فيها النقص الطارئ على العين بسببه كانت نصف دينار ففي هذه الحالة إذا نجَّس شخص المصحف الشريف ضمن بمقدار ربع دينارٍ، لأنّه هو الذي يمثّل نقص بقاء المصحف نجساً بحسب الفرض، وهو أقلّ النقصين اللذين يدور الأمر بينهما بسبب فعل المنجِّس، فلا موجب لتضمينه أزيد من ذلك.

نعم، لو قيل بأنّ الوصف مضمون ضماناً مثلياً لرجع الضمان المثليّ للوصف إلى شغل الذمّة بإعادة الوصف إلى العين، على نحوٍ تعود العين كما كانت، إذ لا معنى لضمان المثل في باب الأوصاف ـ لو تعقّلناه ـ إلّا ذلك، وينتقل مع التعذّر إلى قيمة إعادة العين كذلك، فيكون المنجِّس في هذا المثال مشغول الذمّة بما تساوي ماليته نصف دينار.

ولكنّ الصحيح: أنّ ضمان الأوصاف قيميّ لا مثلي، بل الالتزام بمثليّته على خلاف الارتكاز العقلائيّ من جهاتٍ شتّىٰ، إذ قد يتّفق ـ مثلاً ـ أن تكون كلفة الإعادة أكبر من قيمة العين رأساً.

وأمّا على القول بوجوب تطهير المصحف فيرد كلّ ما تقدّم بإضافة مطلبٍ آخر، وهو: أنّ تحديد أقلّ النقصين يتدخّل فيه في المقام الوجوب الشرعيّ في سوق المتشرّعة؛ لأنّه لا يمكن إبقاء المصحف نجساً، بل لا بدّ من تطهيره بنحوٍ يفقد صفرته الذهبية مثلاً، وهذا يعني: أنّ الصفرة الذهبية واجبة الإعدام، ففي حالة

عدم وجوب التطهير كنّا نقارن بين بقاء المصحف فاقداً للطهارة وواجداً للصفرة الذهبية، وبين استرجاعه للطهارة مع فقده للصفرة الذهبية، وكانت قيمة الصفرة الذهبية تخفِّف من النقص الأوّل، ولكن في حالة البناء على وجوب التطهير تقلّ قيمة هذه الصفرة؛ لأنّها صفرة واجبة الإعدام شرعاً، كما هو واضح.

ثمّ إنّ ضمان هذا النقص ـ أعني نقص زوال الصفرة الذهبية على تقدير القول بوجوب التطهير ـ يثبت حتّى لو فرض عدم المالية لوصف الطهارة، وعدم المؤونة في نفس عملية التطهير؛ لأنّ التنجيس يؤدّي إلى كون الصفرة واجبة الإعدام، فهو بمثابة إتلافٍ مباشرٍ لها بمرتبةٍ من المراتب، فيضمن بمقدار الفارق بين قيمة مصحفٍ ذهبيٍّ قابلٍ لإبقاء لونه شرعاً، وقيمة مصحفٍ ذهبيٍّ يجب إزالة صفرته الذهبية شرعاً.

وأيضاً كنّا نفترض ـ بناءً على عدم وجوب التطهير ـ أنّ المضمون بالتنجيس قد يكون أقلّ قيمةً من كلفة عملية التطهير، بأن يفرض أنّ المصحف بالتنجّس يباع بثلاثة أرباع قيمته الاعتيادية، وأمّا نفقات تطهيره فتساوي نصف قيمته الاعتيادية، فالمضمون ربع القيمة، لا نصفها، إلّا أنّ الحساب قد يتغيّر في سوق المتشرّعة المبنيّ على وجوب التطهير؛ لأنّ شراء المصحف المتنجِّس حينئذٍ يتيح للمشتري أن يطهِّره، فيتنجّز عليه وجوب التطهير المستدعي لبذل ما يساوي نصف قيمته الاعتيادية بحسب الفرض، وهذا يوجب عدم الإقدام نوعاً من المتشرّعة بشرائه بأكثر من النصف، فقد يتصوّر حينئذٍ أن تكون القيمة المضمونة على المنجِّس أقلَّ من كلفة عملية التطهير بمقدارٍ معتدٍّ به.

هذا كلّه في المقام الأوّل. وأمّا المقام الثاني فيأتي الكلام عنه ـ إن شاء الله تعالى ـ في المسألة التالية.

مسألة (٢٨): وجوب تطهير المصحف كفائيّ لا يختصّ بمن نجّسه، ولو استلزم صرف المال وجب، ولا يضمنه من نجّسه إذا لم يكن لغيره وإن صار هو السبب للتكليف بصرف المال. وكذا لو ألقاه في البالوعة فإنّ مؤونة الإخراج الواجب على كلّ أحدٍ ليس عليه؛ لأنّ الضرر إنّما جاء من قبل التكليف الشرعي، ويحتمل ضمان المسبِّب، كما قيل، بل قيل باختصاص الوجوب به، ويجبره الحاكم عليه لو امتنع، أو يستأجر آخر ولكن يأخذ الأُجرة منه(١).

---

(١) في هذه المسألة فروع:

الأوّل: في اختصاص وجوب التطهير بالمنجِّس وعدمه، وقد تقدّم[1] نظير ذلك بالنسبة إلى المنجِّس للمسجد، وقلنا: إنّه بلحاظ دليل وجوب التطهير لا اختصاص؛ لأنّ نسبته إلى الجميع على نحوٍ واحد، ولكن قد يتميّز المنجِّس بلحاظ خطاب حرمة التنجيس، كما أوضحنا هناك؛ وذلك لأنّ الوجود البقائيّ للنجاسة كالوجود الحدوثي، يحمل على المنجِّس ويكون مسؤولاً عنه باعتبار استناده إليه، فلاحظ.

الثاني: في وجوب صرف المال لو تطلّب تطهير المصحف ذلك، وقد تقدّم نظيره في أحكام تطهير المسجد، والكلام متقارب.

الثالث: أنّه إذا قيل بوجوب صرف المال للتطهير فطهّر المصحف غير المنجِّس وبَذل المال فهل يضمن له المنجِّس ما بَذل من مالٍ بلحاظ كونه هو المسبّب لذلك؟ والمعروف عند السيّد الماتن والمعلِّقين على المتن عدم الضمان

---

[1] في الصفحة ٣١٦ وما بعدها.

بمثل هذا التسبيب.

وقد أُفيد في تقريب ذلك: أنّ الضمان له ملاكان: أحدهما اليد، والآخر الإتلاف. والضمان بالتسبيب إنّما يثبت إذا أدّى التسبيب إلى صدق إسناد الإتلاف إلى المسبّب، وهذا إنّما يكون فيما إذا لم يتوسّط بين التسبيب وتلف المال إرادة الفاعل المختار: إمّا بأن لا تكون هناك إرادة في الوسط أصلاً، كمن يحفر حفيرةً فيعثر بها الآخر فيقع. أو أن تكون هناك إرادة متوسّطة ولكنّها بحكم العدم، كإرادة الدابّة المرسَلَة لإتلاف الزرع، أو الصبيّ المرسَل لإتلاف المال. وأمّا مع توسّط إرادة الفاعل المختار فلا يستند الإتلاف إلى المسبّب، فلا موجب لضمانه.

والتحقيق: أن موجب ضمان المال لا ينحصر بأحد الأمرين من اليد والإتلاف، بل التسبيب بعنوانه ـ ولو في الجملة ـ ملاك ثالث للضمان، وذلك ما يستفاد ممّا دلّ على الضمان بالتسبيب في موارد تتوسّط فيها إرادة الفاعل المختار بين التسبيب وتلف المال خارجاً، من قبيل معتبرة أبي بصير وغيره[1]، عن أبي عبد الله : في امرأةٍ شهد عندها شاهدان بأنّ زوجها مات فتزوّجت، ثمّ جاء زوجها الأوّل، قال: «لها المهر بما استحلّ من فرجها، ويضرب الشاهدان، ويضمنان المهر لها بما غرّا الرجل»[2].

فإنّ بين تسبيب الشاهدين وتلف المهر على الزوج توسطت إرادة الفاعل المختار.

ومن قبيل معتبرة جميل، عن أبي عبد الله في شاهد الزور، قال: «إن كان الشيء قائماً بعينه ردّ على صاحبه، وإن لم يكن قائماً ضمن بقدر ما أتلف من

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣٠، الباب ١٣ من كتاب الشهادات، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

مال الرجل»[١].

فقد حكم هنا بضمان الشاهد، وأسند الإتلاف إليه، مع أنّه يتوسّط بين الشهادة وتلف المال إرادة فاعلٍ مختار وهو القاضي الذي حكم على طبق الشهادة، غير أنّ القاضي مغرّر به، كما أن الزوج هناك كان مغرراً به.

وقوله في الرواية الأُولى: «بما غرّا» ظاهر عرفاً في التعليل بنحوٍ يتعدّىٰ عن مورده. كما أنّ قوله: «بقدر ما أتلف من مال الرجل» لا يبعد أن يكون في قوة التعليل، ومرجعه حينئذٍ إلى أنّه يضمن؛ لأنّه أتلف، ويراد بالإتلاف هذا النحو من الاستناد الذي لا يضرّ به توسّط إرادة الفاعل المختار، فيتعدّىٰ عن مورده أيضاً.

وعلى أيّ حالٍ يستفاد من هذه الروايات وغيرها ملاك ثالث للضمان وهو التسبيب، ولكنّه يختصّ بالتسبيب بالتغرير؛ لأنّه مورد تلك الروايات، فكأنّ إرادة الفاعل المختار المتوسّطة في البين لمّا كانت مغرّراً بها فهي بحكم العدم، فغاية ما تقتضيه تلك الروايات تعميم الضمان بالتسبيب لموارد توسّط الإرادة المغرَّر بها، وأمّا موارد توسّط إرادةٍ غير مغرّرٍ بها ـ غير أنّها ملزم بها بأمرٍ شرعيٍّ كإرادة التطهير في المقام ـ فالتعدّي إليها مشكل ومتوقّف: إمّا على دعوى صدق إسناد الإتلاف عرفاً إلى المسبّب، بعد تنزيل الإرادة المقهورة تشريعاً منزلة الإرادة الواقعة تحت الجبر حقيقةً، أو على التعدّي من التغرير إلى مثل ذلك، بأن يقال: إنّ عنوان الإتلاف وإن لم يسند عرفاً إلى المسبّب مع توسّط إرادة الفاعل المختار ولكنّ إسناده إلى المسبّب في موارد التغرير مع توسّط إرادة الفاعل المختار ـ كما في الروايات ـ يكشف عن توسعةٍ في دائرة الإتلاف الموجب للضمان.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٢٧، الباب ١١ من أبواب الشهادات، الحديث ٢.

وقد يورد على الالتزام بالضمان بالتسبيب مع توسّط إرادة الفاعل المختار الملزم بها تشريعاً ببعض النقوض، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً مع كيفية التخلّص منها.

أو على الالتزام بأنّ التسبيب في حالات توسّط الإرادة المقهورة تشريعاً يوجب بعنوانه الضمان بالسيرة العقلائية وإن لم يفرض صدق عنوان الإتلاف. وكما ثبت ضمان اليد بالسيرة كذلك يثبت ضمان التسبيب في مثل هذه الحالات بها، فإنّ مطالبة المسبّب بتدارك الخسارة فيها عرفية ومطابقة للمرتكزات العقلائية، فالظاهر هو الضمان.

ثمّ إنّ السيّد الماتن قال: «ولا يضمنه من نجَّسه إذا لم يكن لغيره»، وكأنّ ظاهره التفصيل بين أن يكون المصحف للمنجِّس أو لغيره.

فعلى الأوّل لا يضمن للمطهِّر أُجرة التطهير، وكذلك إذا كان من المباحات.

وعلى الثاني يضمن الأُجرة المذكورة.

وقد استشكل في ذلك: بأنّ التسبيب في الحالتين على نحوٍ واحد، فأيّ موجبٍ للتفصيل؟

وحمل السيّد الأُستاذ[1] عبارة الماتن على أنّ المقصود نفي طبيعيِّ الضمان منوطاً بما إذا لم يكن المصحف للغير، إذ مع كونه للغير يكون المنجِّس ضامناً للنقص الحاصل بالتنجيس، لا لكلفة التطهير، فالتفصيل إنّما هو بلحاظ طبيعيّ الضمان، لا بلحاظ ضمان كلفة التطهير خاصّةً المنفيّ على أيّ حال.

وهذا تأويل على خلاف ظاهر العبارة؛ لأنّ ظاهر الضمير في قوله: «ولا يضمنه» رجوعه إلى صرف المال من أجل التطهير، فيكون التفصيل بهذا

---

(١) التنقيح ٢: ٣٢٥.

اللحاظ، لا بلحاظ ضمانٍ آخر غير منظورٍ إليه في العبارة.

ويمكن توجيهه: بأنّ المصحف إذا كان للغير فالمنجِّس يضمن النقص الحاصل بالتنجيس كما هو معلوم، وقد عرفت سابقاً أنّ قيمة هذا النقص في سوق المتشرّعة ـ بناءً على وجوب التطهير ـ لا تقلّ عن مؤونة التطهير، وإن كانت قد تقلّ عنها لو لم نقل بوجوب التطهير، وهذا يعني أنّ المنجِّس يضمن لمالك المصحف مؤونة التطهير، فإن قام المالك بالتطهير رجع على المنجِّس بالمؤونة.

وإن قام به شخص آخر لا بعنوان الوفاء عن المنجّس فالضمان على حاله، وللمالك مطالبة المنجِّس بقيمة الوصف الفائت التي لا تقلّ عن كلفة التطهير.

وإن قام به شخص آخر بعنوان الوفاء عن المنجِّس مع قبول المالك بمثل هذا الوفاء فلا يبقى حقّ للمالك في الرجوع على المنجِّس.

وأمّا من قام بالوفاء عن المنجِّس: فإن كان متبرّعاً فلا حقّ له في الرجوع عليه، وإن كان بأمره وإذنه رجع عليه.

هذا كلّه إذا كانت عبارة الماتن كما ذكرناه. أمّا إذا كانت عبارته: «ولا يضمنه مَن نجَّسه إذا كان لغيره» فهي تعني: أنّ المنجِّس لا يضمن للمطهِّر أُجرة التطهير إذا كان المصحف لغيره، ويضمنها إذا كان المصحف له.

وعدم الضمان في الأوّل مبنيّ على أنّ التسبيب لا يوجب الضمان، والضمان في الثاني مبنيّ على الاستيفاء؛ لأن المنجِّس هو صاحب المصحف وقد استوفى منفعة عمل المطهِّر، إذ حصل على طهارة مصحفه فيضمن قيمة ما استوفاه من منفعة الآخر، بينما لا استيفاء كذلك في فرض كون المصحف للغير، ولكنّ الاستيفاء إنّما يوجب الضمان فيما إذا كان باستدعاءٍ من المستوفي، ولم يفرض

مسألة (٢٩) : إذا كان المصحف للغير ففي جواز تطهيره بغير إذنه إشكال، إلّا إذا كان تركه هتكاً ولم يمكن الاستئذان منه فإنّه حينئذٍ لا يبعد وجوبه[١].

في المقام استدعاء من المالك للتطهير.

نعم، هناك استدعاء من قبل الشارع، ومن هنا قد يتوهّم كونه بمثابة الاستدعاء من قبله؛ لأنّه استدعاء من وليّه فيوجب الضمان عليه.

ولكن يرد عليه: أنّه استدعاء من الشارع بوصفه شارعاً، لا بما هو وليّ للمالك.

وقد يحتمل أن تكون العبارة في المتن كما أشرنا إليه أخيراً، مع كون الضمير في «كان» راجعاً إلى المال لا المصحف، وحينئذٍ لا غموض في المعنى أصلاً.

❊ ❊ ❊

(١) إذا كان بالإمكان الاستئذان وتحصيل الإذن، أو دفع المالك إلى التصدّي للتطهير فلا إشكال في عدم جواز مباشرة الغير للتطهير بدون استئذان، إذ لا موجب لارتفاع حرمة التصرّف في مال الغير في المقام بعد فرض إمكان التوفيق بينها وبين وجوب التطهير، فيكون متعلّق الوجوب هو الحصّة المأذون فيها من التطهير، ومع صدور الإذن ووقوع التطهير على طبقه فهل يضمن المطهِّر النقص الذي قد يحصل بسبب التطهير؟

قد يدّعىٰ الضمان في المقام باعتبار الإتلاف المستتبع للضمان، والإذن في الإتلاف أعمّ من الإذن في الإتلاف على وجه المجّانية، إذ يتصوّر الإذن في الإتلاف على وجه الضمان.

والصحيح أن يقال : إنّ هذا المطهِّر : تارةً يسبّب إلى نقصٍ اتّفاقي ، وأُخرى يكون النقص ملازماً للتطهير حتّى لو مارسه المالك نفسه .

ففي الحالة الأُولى يضمن هذا النقص الاتّفاقي ، وفي الحالة الثانية لا يضمنه ؛ لأنّه سنخ نقصٍ يجب على المالك إيجاده في ماله لو لم يفعله غيره ، وكلّ نقصٍ أو إتلافٍ من هذا القبيل لا إطلاق في دليل قاعدة الضمان بالإتلاف عقلائياً وروائياً له .

وأمّا إذا تعذّر الاستئذان وتحصيل الإذن : فتارةً يفرض عدم ترتّب الهتك والمهانة على ترك التطهير ، وأُخرى يفرض ترتّب ذلك على الترك .

فعلى الأوّل يقع التنافي بين دليل وجوب التطهير ودليل حرمة التصرّف في مال الغير ، وقد قيل : إنّ هذا التنافي يدخل في باب التزاحم ، ويقدّم الحكم بحرمة التصرّف في مال الغير لاحتمال أهمّيته .

ولكن إذا فرض أنّ متعلّق الوجوب نفس التطهير بما هو فعل المكلّف لا الأثر الحاصل منه فالمقام يدخل في باب التعارض ، لدخوله في مسألة اجتماع الأمر والنهي ؛ لأنّ التطهير والتصرّف في مال الغير ينطبقان على شيءٍ واحد ، فلابدّ من تطبيق قواعد باب التعارض .

أللّهمّ إلّا أن يدّعىٰ كون ملاك كلٍّ من الحكمين محرزاً في مادة الاجتماع فيدخل في التزاحم الملاكيّ ، وفي التزاحم الملاكيّ يقدّم معلوم الأهمّية ، ولا يكفي احتمال الأهمّية للتقديم ، كما حقّقناه في محلّه من الأُصول[1] .

هذا كلّه إذا سلّمنا بوجود إطلاقٍ في دليل وجوب التطهير على فرض وجوده . وأمّا إذا لم نسلّم بإطلاقه ـ لأنّ مهمّ ما يفترض دليلاً عليه هو الارتكاز أو

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٧ : ١٥٢ ـ ١٥٦ .

الاشتهار، والمتيقّن منه غير هذه الحالة ـ فلا إشكال حينئذٍ في الأخذ بإطلاق دليل الحرمة.

وأمّا على الثاني فحيث إنّ بقاء النجاسة يساوق هتك المصحف الشريف وإهانته يقع التزاحم بين حرمة التصرّف في مال الغير ووجوب صيانة المصحف من الهتك والإهانة المتوقّفة على التصرّف المذكور، ويقدّم هذا الوجوب للعلم بأهمّيته. هذا فيما إذا لم يكن امتناع المالك عن الإذن بداعي إهانة المصحف الشريف وعداوةٍ له، وإلّا كان ممّن ينصب العداء للقرآن الكريم، وهو كالناصب لأهل البيت لا حرمة لماله.

وليعلم: أنّه في كلّ حالةٍ حكمنا فيها بعدم وجوب التطهير ـ تقديماً لحرمة التصرّف في مال الغير ـ يجب أمر المالك بالتطهير من باب الأمر بالمعروف وبمراتبه وحسب قواعده.

كما أنّه في كلّ حالةٍ حكمنا فيها بوجوب تطهير مصحف الغير على خلاف إذنه ـ تقديماً لحرمة المصحف الشريف ـ يثبت الضمان للنقص الحاصل بالتطهير، تمسّكاً بقاعدة الضمان بالإتلاف.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ هذه القاعدة متصيّدة، ولا إطلاق في دليلها العقلائي، أو موارد تصيّدها من الروايات لموردٍ كان يجب فيه على المالك أن يباشر نفس العمل أو يأذن فيه، وعليه فيحكم بعدم الضمان، لا من أجل مزاحمته مع حرمة هتك المصحف حتّى يقال: ما يزاحم حرمة الهتك إنّما هو الحكم التكليفيّ بحرمة التصرّف في مال الغير، لا الحكم الوضعيّ بالضمان، بل من أجل عدم شمول دليل الضمان بالإتلاف لمحلّ الكلام؛ لأنّه إتلاف يجب على المالك أن يمارسه لو لم يؤدِّهِ غيره.

مسألة (٣٠): يجب إزالة النجاسة عن المأكول وعن ظروف الأكل والشرب إذا استلزم استعمالها تنجّس المأكول والمشروب[1].

[فروع وتطبيقات:]

(١) وذلك لحرمة أكل النجس وشربه، المستدعية لوجوب إزالة النجاسة عن المذكورات بنحو الوجوب الشرطيّ.

ومدرك هذه الحرمة عدة طوائف من الروايات، من قبيل ما ورد في القِدْر تقع فيه الفأرة[1]. وما ورد في الماء تقع فيه النجاسة[2]. وما ورد في السمن والزيت والعسل يموت فيه الجرذ[3]، إذ أُمِرَ بإهراق المرق وإراقة الماء، وتخصيص الزيت للاستصباح وغير ذلك.

وما أشرنا إليه من رواياتٍ وإن كان يختصّ بما كان متنجّساً بعين النجس أو المائع المتنجّس ولكن يوجد في الروايات ما يدلّ على حرمة أكل المتنجِّس بالمتنجّس الجامد أيضاً، من قبيل روايات النهي عن الأكل في أواني الخمر والميتة والكفّار[4]، فإنّ الآنية متنجّسة والطعام يتنجّس بها فيحرم، وهكذا يستفاد بلحاظ مجموع الروايات أنّ الضابط في الحرمة طبيعيّ الانفعال والسراية.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٢٤ : ٢١١، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦.

مسألة (٣١): الأحوط ترك الانتفاع بالأعيان النجسة خصوصاً الميتة، بل والمتنجّسة إذا لم تقبل التطهير، إلّا ما جرت السيرة عليه من الانتفاع بالعذرات وغيرها للتسميد والاستصباح بالدهن المتنجّس، لكنّ الأقوى جواز الانتفاع بالجميع، حتّى الميتة مطلقاً في غير مايشترط فيه الطهارة.

نعم، لا يجوز بيعها للاستعمال المحرّم، وفي بعضها لا يجوز بيعه مطلقاً، كالميتة والعذرات(١).

---

(١) تنحلّ هذه المسألة إلى ثلاث نقاط:

النقطة الأُولى: في حرمة الانتفاع بالعين النجسة، وما دلّ على ذلك بعنوانه رواية تحف العقول(١) الساقطة سنداً(٢).

نعم، قد يدّعىٰ ورود الدليل على ذلك في بعض النجاسات بخصوصها، وذلك في المسكر والميتة. أمّا المسكر فما قد يكون دليلاً على ذلك فيه مناطه الإسكار، لا النجاسة، فلو تمّت الدلالة تثبت حرمة الانتفاع بالمسكر، ولو قيل بطهارته.

وما يمكن أن يستند إليه في حرمة مطلق الانتفاعات بالمسكر وجوه:

---

(١) حيث جاء فيها: «... أو البيع للميتة، أو الدم، أو لحم الخنزير، أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش والطير، أو جلودها، أو الخمر، أو شيء من وجوه النجس فهذا كلّه حرام محرّم؛ لأنّ ذلك كلّه منهيّ عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلّب فيه، فجميع تقلّبه في ذلك حرام». تحف العقول: ٣٣٣.

(٢) باعتبار الإرسال.

الأوّل: روايات تحريم الاكتحال بالخمر، كرواية هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبد الله : في رجلٍ اشتكى عينيه فَنُعِتَ له بكحلٍ يعجن بالخمر، فقال: «هو خبيث بمنزلة الميتة، فإن كان مضطرّاً فليكتحل به»[١].

فإنها تدلّ على أنّ الحرمة لا تختصّ بالشرب؛ لشمولها للاكتحال، ولكنّ الاكتحال لمّا لم يكن أجنبياً عن الشرب بالمرّة ـ لأنّه نحو استدخالٍ للمسكر إلى الباطن ـ فتحريمه لا يستلزم تحريم مطلق الانتفاع، حتّى تدهين الأخشاب به مثلاً؛ لأنّ احتمال الفرق موجود.

الثاني: ما دلّ على حرمة إنتاج المسكر وصنعه[٢] فإنّه دالّ عرفاً على حرمة الانتفاع به، إذ لو كانت له منافع محلّلة لَما حرم صنعه بلحاظها.

الثالث: ما دلّ على الأمر بإراقة المسكر، وأنّ النبيّ كان يأمر بإراقته[٣]، فإنّه يدلّ على سقوطه عن قابلية الانتفاع من سائر الوجوه.

وكلا هذين الوجهين مخدوش فيهما؛ لأنّ الأمر بالإراقة أو النهي عن صنع الخمر إنّما يدل على سقوط الانتفاعات بالشيء فيما إذا لم تكن هناك مفسدة معيّنة فيه تغري الناس على الإقدام عليها وممارستها، وأمّا في هذه الحالة فقد يكون الأمر بالإراقة وتحريم الصنع تحفّظاً من تلك المفسدة، وهي مفسدة الشرب في المقام.

الرابع: ما دلّ على تحريم تمام مراتب ومقدّمات إعداد الخمر واستعماله، كما في رواية جابر، عن أبي جعفر قال: «لعن رسول الله في الخمر

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٥٠، الباب ٢١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق: ٢٢٣، الحديث ١.

عشرة : غارسها ، وحارسها ، وعاصرها ، وشاربها ، وساقيها ، وحاملها ، والمحمولة إليه ، وبائعها ، ومشتريها ، وآكل ثمنها »[١].

فإنّ إطلاق لعن الحامل والمحمول إليه يدلّ على حرمة مطلق الانتفاع ، وإلّا فلماذا يحرم الحمل لأجل المنفعة المحلّلة ؟

وفيه : أنّ الظاهر من الرواية والعناوين المأخوذة فيها أنّ النظر إلى تلك العناوين بوصفها استطراقاً إلى الشرب ، لا في نفسها ، ولو لم تكن في طريق منفعة الشرب المحرّمة ، ويشهد لذلك عنوان « غارسها » ، فإنّ الخمر لا تغرس ، وإنّما يغرس العنب ، وهو ليس بمحرّمٍ قطعاً إذا لم يكن من أجل الشرب ، فلابدّ أن يكون النظر في الرواية إلى تحريم الانتفاعات الاستطراقية إلى الشرب ، وهكذا يظهر عدم الدليل على حرمة تدهين الأخشاب بالمسكر ـ مثلاً ـ ونحو ذلك من الانتفاعات.

وأمّا حرمة الانتفاع بالميتة فقد وردت فيها روايات عديدة تدلّ بظاهرها على ذلك ، من قبيل رواية عليّ بن أبي مغيرة ، قال : قلت لأبي عبد الله : جعلت فداك ، الميتة ينتفع منها بشيء ؟ فقال : « لا ... »[٢].

ومثل معتبرة سماعة ، قال : سألته عن جلود السباع ينتفع بها ؟ قال : « إذا رَمَيْتَ وسَمَّيْتَ فانتفع بجلده ، وأمّا الميتة فلا »[٣]. وغيرها.

وفي مقابل ذلك ما يدلّ على الجواز ، كمعتبرة سماعة ، قال : سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت ، فرخّص فيه وقال : « إن لم تمسّه فهو أفضل »[٤].

---

(١) المصدر السابق : ٢٢٤ ، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٥٠٢ ، الباب ٦١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٨٩ ، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٨٦ ، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، الحديث ٨.

ومقتضى الجمع العرفيّ حمل المنع على الكراهة.

النقطة الثانية: في سقوط العين النجسة عن المالية، الذي يترتّب عليه عدم الضمان بالإتلاف، وعدم جواز البيع بناءً على اشتراط المالية فيه، وهذا السقوط:

تارةً يدّعىٰ بلحاظ دليل تحريم تمام المنافع، باعتبار أنّ المالية تنتزع من المنافع، فاذا جُرِّد المال منها تشريعاً وفي عالم الزجر المولويّ، فكأنّه لا منفعة له بالنظر المولويّ التشريعيّ. ويتوقّف هذا على تمامية النقطة السابقة.

وأُخرى يدّعى بلحاظ دليل وجوب الإتلاف.

ويرد عليه: أنّ لزوم الإتلاف لا يساوق الإخراج من المالية، إذ قد يجب إتلاف المال كالعبد الجاني في مقام القصاص ـ مثلاً ـ مع كونه مالاً تجوز المعاوضة عليه قبل القصاص.

وثالثةً: يدّعىٰ بلحاظ دليل عدم جواز البيع[1]، فإنّه وإن كان أعمَّ من إسقاط المالية، ولكن قد يستفاد من لسانه ذلك، كما إذا عُبِّر بأنّ الثمن سحت، واستظهر منه أنّ هذا النجس ممّا لا يليق أن يكون له ثمن. ويرتبط هذا بالنقطة الآتية.

النقطة الثالثة: في جواز بيع الأعيان النجسة، وعدمه. والظاهر أنّه لم يرد دليل على عدم جواز ذلك بعنوانه، إلّا رواية تحف العقول الساقطة سنداً، ومقتضى القاعدة هو الجواز مع فرض وجود منفعةٍ محلّلةٍ عقلائيةٍ مصحِّحةٍ للمالية، وعدمه مع عدم وجود منفعةٍ كذلك، لكن خرجنا عن هذه القاعدة في الكلب غير الصيود، وفي الخنزير، وفي الخمر بوصفه مسكراً، لا بوصفه نجساً، حيث دلّت الروايات

---

(١) من قبيل معتبرة سماعة، قال: «السحت أنواع كثيرة، منها: كسب الحجّام، وأجر الزانية، وثمن الخمر». وسائل الشيعة ١٧: ٩٣، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

الخاصّة على عدم جواز بيع هذه الأشياء[١].

وأمّا الميتة ففيها ثلاث طوائف من الروايات :

إحداها : ما يدلّ على أنّ ثمنها سحت[٢].

والاُخرىٰ : ما ورد في مقام النهي عن بيع جلود الميتة وشحومها التي ينتفع بها في الاستصباح[٣].

والثالثة : روايات بيع الميتة ممّن يستحلّها، الواردة في موارد اختلاط المذكّىٰ بالميتة[٤]، وهي وإن كانت واردةً في فرض الاختلاط ولكن يستفاد منها

---

(١) أمّا في الكلب غير الصيود فكمعتبرة محمّد بن مسلم، وعبد الرحمان بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله قال : «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت ...». وسائل الشيعة ١٧ : ١١٩، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

وأمّا في الخمر فكمعتبرة زيد بن عليّ، عن آبائه قال : «لعن رسول الله الخمر، وعاصرها ومعتصرها، وبايعها، ومشتريها، وساقيها، وآكل ثمنها ...» وسائل الشيعة ١٧ : ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

وأمّا في الخنزير فكمعتبرة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر : في رجلٍ كان له على رجلٍ دراهم، فباع خمراً وخنازير وهو ينظر فقضاه، فقال : «لا بأس به، أمّا للمقتضي فحلال، وأمّا للبائع فحرام». وسائل الشيعة ١٧ : ٢٣٢، الباب ٦٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) وهي رواية السكوني، عن أبي عبد الله قال : «السحت ثمن الميتة ...». ومرسلة الصدوق : «... وثمن الميتة سحت ...». ورواية حمّاد بن عمرو، وأنس بن محمّد «...من السحت ثمن الميتة ...». وسائل الشيعة ١٧ : ٩٣ ـ ٩٤، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥ و ٨ و ٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٨، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٩، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

عرفاً أنّ نكتة الجواز كون المشتري مستحلّاً للميتة، ولا خصوصية لتمييز الميتة أو اختلاطها مع المذكّىٰ، وإنّما الاختلاط مورد الرواية، ويُلغىٰ دخله في حكمها بمناسبات الحكم والموضوع.

وهذه الطائفة تدلّ أيضاً على عدم جواز بيع الميتة من غير المستحلّ، غير أنّ الظاهر منها عرفاً كون عدم الجواز باعتبار اعتراف المشتري بعدم حلّية المنافع، وهذا الظهور يكون قرينةً على اختصاص الحرمة فيها بما ليس له منفعة محلّلة كلحم الميتة، فلا تشمل بيع الجلد ونحوه ممّا ثبت جواز الانتفاع به.

وبهذا يظهر أنّ هذه الطائفة يتطابق مفادها من هذه الناحية مع ما هو مقتضى القاعدة، ولا يستفاد منها أزيد من عدم جواز البيع في فرض عدم المالية الناشئ من عدم استحلال المنافع.

وامّا الطائفة الأُولىٰ فظاهرة في نفسها في عدم جواز بيع الميتة مطلقاً، حتّى مع فرض وجود الانتفاع المحلّل.

والطائفة الثانية أوضح في ذلك؛ لورودها في مثل الجلود، ولكنّا لم نجد في روايات الطائفتين الأُولى والثانية ما يتمّ سنداً[1]، فالمعوّل على الطائفة الثالثة المطابقة لمقتضىٰ القاعدة.

---

(١) أمّا الطائفة الأُولىٰ فرواية السكوني رواها الكلينيّ (الكافي ٥ : ١٢٦، الحديث ٢) والشيخ (تهذيب الأحكام ٦ : ٣٦٨، الحديث ١٠٦١) بسندٍ ضعيفٍ بالنوفلي، ورواها الصدوق بسندٍ ضعيفٍ بموسى بن عمر، ومرسلة الصدوق ضعيفة بالإرسال، ورواية حمّاد بن عمرو ومحمّد أبي أنس ضعيفة بعدّةٍ من المجاهيل.

وأمّا الطائفة الثانية فرواية البزنطيّ وعلي بن جعفر لهما طريقان : الأوّل ضعيف بالإرسال، والثاني بعبد الله بن الحسن.

مسألة (٣٢) : كما يحرم الأكل والشرب للشيء النجس كذلك يحرم التسبّب لأكل الغير أو شربه، وكذا التسبّب لاستعماله في ما يشترط فيه الطهارة.

فلو باع أو أعار شيئاً نجساً قابلاً للتطهير يجب الإعلام بنجاسته. وأمّا إذا لم يكن هو السبب في استعماله، بأن رأىٰ أنّ ما يأكله شخص أو يشربه أو يصلّي فيه نجس فلا يجب إعلامه[١].

---

(١) البحث : تارةً يقع في كبرى التسبيب، وأُخرى في صغراه.

أمّا البحث عن الكبرى فيقع في فرعين :

أحدهما : ما إذا تسبّب إلى أكل النجس أو استعماله من قِبَلِ مَن يكون مكلّفاً.

والآخر : ما إذا تسبّب إلى صدور ذلك من غير المكلّف، كالصبيّ والمجنون.

أمّا الفرع الاول فلا إشكال في عدم الجواز في صورة تنجّز التكليف على الغير الذي يتسبّب إلى صدور الحرام منه، فإنّه يجب ردعه عن الحرام فكيف يجوز تشويقه إليه ؟ !

كما لا ينبغي الإشكال في الجواز في صورة كون العلم دخيلاً في الملاك الواقعيّ، كما إذا استفيد ـ مثلاً ـ من دليل إجزاء الصلاة في النجاسة من الجاهل أنّ الإجزاء يعني استيفاء تمام الملاك في هذه الحالة، فلم يقع تسبيب إلى تفويت شيءٍ من الملاك.

وإنّما الإشكال فيما إذا كان التكليف الواقعيّ فعلياً بملاكه في حقّ الجاهل مع عدم التنجّز، والبحث في ذلك : على مستوى القاعدة الأوّلية تارةً، وعلى

مستوى الروايات الخاصّة أُخرىٰ.

أمّا على مستوى القاعدة الأوّلية ـ ونريد بها تعيين الحكم بلحاظ ما يقتضيه نفس الخطابين الواقعيّين الموجّهين إلى المسبّب والمباشر ـ فتارةً نلحظ الخطاب الواقعي الموجّه نحو المسبّب ـ خطاب «لا تشرب النجس» مثلاً ـ لنرى أنّه هل يقتضي تحريم التسبّب منه إلى شرب الغير للنجس أيضاً ؟

وأُخرى نلحظ الخطاب الموجّه نحو المباشر ؛ لنرى أنّ توجّه خطاب «لا تشرب النجس» نحو شخصٍ هل يقتضي تحريم التسبيب من الغير إلى شربه ؟

أمّا خطاب «لا تشرب النجس» الموجّه نحو المسبّب فالظاهر من كلمات السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ أنّه يمكن أن نستفيد منه حرمة التسبّب أيضاً، كما نستفيد حرمة المباشرة ؛ لأنّ النهي عن الفعل أعمّ من النهي عن ارتكابه المباشريّ والتسبيبي، كما لو قال : «يا زيدُ لا تضرب أحداً» فإنّه يستفاد منه حرمة مباشرة الضرب من زيدٍ والتسبيب إليه معاً ؛ لأنّ الفعل التسبيبيّ مستند إلى المسبّب فيشمله إطلاق الخطاب[1].

وهذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه ؛ وذلك باعتبار أنّ الأفعال التي تؤخذ متعلّقاتٍ للأحكام على قسمين :

فتارةً تكون إضافتها إلى المكلّف إضافةً صدوريةً فحسب، من قبيل الضرب الذي نسبته إلى الضارب نسبة الصدور منه.

وأُخرى تكون إضافتها حلوليةً أيضاً، كما لو حرم لبس الأسود على زيد، فلو سلِّم في القسم الأوّل دلالة الخطاب على حرمة إصدار الفعل ولو بالتسبيب لأنّه مضاف إليه بالإضافة الصدورية فلا إشكال في أنّ الخطاب في القسم الثاني

---

(١) التنقيح ٢ : ٣٣١.

لا يكون دالّاً على حرمة تسبيب زيدٍ لِلبس عمرو للسواد؛ لأنّ الخطاب قد حرّم الفعل المضاف إلى زيدٍ إضافة الصدور والحلول، فالحرام هو اللبس الحالّ في زيدٍ، لا الحالّ في عمرو وإن كان بتسبيبٍ من زيد؛ لأنّ التسبيب المذكور إنّما يحفظ الإضافة الصدورية دون الإضافة الحلولية، وحرمة الشرب من الماء النجس وأمثالها في محلّ الكلام من قبيل الثاني، أعني لبس السواد، فاذا قيل: «يا زيدُ لا تشرب النجسَ» فلا يكون شرب عمرو الواقع بتسبيب زيدٍ مصداقاً للحرام بهذا الخطاب؛ لأنّ إضافة الشرب إلى الشارب ليست إضافةً صدوريةً فقط، بل هي متقوّمة بكونه محلّاً للشرب، والتسبيب لا يجعل المسبّب محلّاً للشرب، كما هو واضح.

وأمّا الخطاب الثاني الموجّه نحو المباشر فيمكن تقريب دلالته على حرمة التسبيب من الغير له بأحد وجهين:

الأوّل: أنّه كاشف عن وجود غرضٍ لزوميٍّ في اجتناب المباشر عن النجس، فيجب على غيره أيضاً حفظ هذا الغرض اللزوميّ المولويّ بحكم العقل.

وفيه: أنّ الغرض المولويّ القائم بفعلٍ مع كونه غرضاً واحداً يتصوّر له أنحاء من التفويت. وقد يكون بعض هذه الأنحاء ممّا لا يرضى المولىٰ بها دون بعضها الآخر، تبعاً لدرجة اهتمام المولىٰ بذلك الغرض. وكلّ خطابٍ لا يكشف عن عدم رضا المولى إلّا بالتفويت الذي تستلزمه مخالفة ذلك الخطاب ـ لا بالأنحاء الاُخرى من التفويت ـ فغاية ما يدلّ عليه خطاب المباشر عدم جواز التفويت المباشريّ من قبله، لا لزوم عدم التفويت من قبل غيره.

الثاني: أن يقال: إنّ التفكيك بين التفويت المباشريّ والتسبيبيّ وإن كان معقولاً لكنّه ليس بعرفيّ، بل المتفاهم عرفاً التلازم بينهما في عدم الرضا، وبذلك ينعقد للخطاب دلالة التزامية عرفية على حرمة التسبيب.

وهذا الوجه صحيح، وعلى أساسه نبني على حرمة التسبيب إلى الحرام.
هذا هو الكلام على مقتضى القاعدة.

وأمّا على مستوى الروايات الخاصّة الواردة في بيع الدهن المتنجّس والآمرة بإعلام المشتري لكي يستصبح به[١] فهي دالّة على حرمة التسبيب أيضاً، باعتبار أنّ لزوم الإعلام ليس إلّا دفعاً للتسبيب في وقوع المشتري في الانتفاع المحرّم، وبذلك تكون مؤكِّدة لمقتضىٰ القاعدة أيضاً.

نعم، في خصوص التسبيب إلى وقوع المستعمل في الحرام الواقعي ـ كما في موارد بيع الميتة من المستحلّ ـ يلتزم بعدم حرمة التسبيب؛ لما عرفت من مذاق الشارع على معاملته وفق مذهبه ودينه.

ثمّ إنّ السيد الحكيم في المستمسك[٢] ذكر: أنّ النسبة بين حرمة التسبيب على القاعدة وحرمة التسبيب بالروايات الخاصّة عموم من وجه؛ لشمول الأُولى فقط لغير النجس من المحرّمات، وشمول الثانية فقط لِمَا إذا علم بعدم استعمال المشتري ـ المباشر ـ للشيء في الانتفاع المحرّم.

وهذا الكلام غير تامٍّ؛ لوضوح ظهور الروايات في أنّ الحرمة بملاك التسبيب إلى الانتفاع المحرّم، حيث ورد فيها تعليل الإعلام بأنّه ليستصبح به، وواضح أنّ الاستصباح ليس واجباً، وإنّما هو كناية عن التجنّب عن الانتفاع المحرّم، فلا يستفاد منها الوجوب التعبّديّ للإعلام، بل الاستطراقيّ لصيانة غرض المولى.

وأمّا قصر الروايات على موردها ـ وهو المتنجّس خاصّةً ـ فهو مبنيّ على

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٨، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٥٢٣.

عدم إلغاء خصوصية المورد بمناسبات الحكم والموضوع، وانصراف الروايات إلى الإشارة إلى حرمة التسبيب إلى الحرام التي هي أمر عقلائيّ مركوز.

وأمّا الفرع الثاني ـ وهو فيما إذا لم يكن المباشر مكلّفاً ـ فالكلام فيه يبتني على الكلام في الفرع السابق، فإذا قيل هناك بعدم حرمة التسبيب كان الجواز هنا أوضح، وإن قلنا هناك بالحرمة استناداً إلى الخطاب الأوّل ـ أعني خطاب «لا تشرب النجس» المتوجّه إلى المسبّب كما قرّره السيّد الاُستاذ ـ فلا ينبغي التفريق بين تسبيب المسبّب للمكلف أو لغيره؛ لفعلية الخطاب بالنسبة إلى المسبّب على أيّ حال.

والغريب أنّه ـ دام ظلّه ـ التزم في المقام بعدم الحرمة[1]، مع بنائه على الحرمة في الفرع السابق بلحاظ الخطاب الأوّل!

وإن قيل بالحرمة في الفرع السابق بلحاظ الخطاب المتوجّه إلى المباشر نفسه فمن الواضح عدم الحرمة هنا؛ لعدم ثبوت ذلك الخطاب في حقّ المباشر بحسب الفرض.

وإن قيل هناك بالحرمة للروايات الخاصّة فالجزم بإطلاقها مشكل؛ لورودها في سوق المسلمين الذي يكون البيع فيه عادةً من البالغين، ويؤيّده قوله: «وبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به»، فإنّه ظاهر في أنّ المشتري الذي يجب إعلامه ممّن يتأثّر بالإعلام، وينحصر أمره بعد الإعلام بالاستصباح، وليس ذلك إلّا المكلّف.

نعم، قد يستفاد حرمة إعطاء الطعام النجس إلى الأطفال في الجملة من روايات الأمر بالإراقة، على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

---

(١) التنقيح ٢: ٣٣١ ـ ٣٣٢.

وأمّا البحث في صغرى التسبيب، وأنّه بماذا يتحقّق ؟ فتحديد ذلك يرتبط بالمدرك الذي يستند إليه في حرمة التسبيب ؛ لأنّ كلمة «التسبيب» بعنوانها لم ترد في دليلٍ حتّى يقع الكلام في مفادها لغةً أو عرفاً، وإنّما استفدنا الحكم من المدارك المتقدّمة، فلابدّ من ملاحظة مقدار ما يستفاد منها.

فإن كان المدرك هو الخطاب المتوجّه للمسبّب ببيانٍ تقدّم عن السيّد الأُستاذ فلابدّ من الاقتصار في الحرمة على موردٍ يسند فيه الفعل إلى المسبّب عرفاً ؛ ليكون مشمولاً للخطاب، فمجرّد الترغيب في الحرام لا يكفي للحرمة ؛ لعدم كفايته في إسناد الفعل إلى المرغِّب.

نعم، في خصوص باب الظلم يحرم الترغيب فيه ؛ لأنّه نحو من الظلم أيضاً.

وإن كان المدرك خطاب المباشر نفسه بالدلالة الالتزامية ـ كما استقربناه ـ فيجب الاقتصار على القدر المتيقّن من تلك الدلالة الالتزامية العرفية، وهو ما إذا كان التسبيب بنحو الإجبار العرفيّ أو الإغراء الفعلي.

وأمّا اذا كان المدرك روايات الإعلام الواردة في بيع الدهن المتنجّس فيستفاد منها حرمة مجرّد التسليط على مورد الانتفاع المحرّم تسليطاً يعرض الغير للانتفاع المحرّم به ؛ لأنّ البائع لا يصدر منه إلّا مجرّد تسليط المشتري على النجس. نعم، لا يكفي في الحرمة مجرّد إعداد الموضوع وتهيئته، كما لو وضع الماء النجس على الرَفِّ ـ مثلاً ـ مع علمه بعطش الآخر.

ويتلخّص من مجموع ما ذكرناه : أنّ كبرى حرمة التسبيب تامّة، وأنّ الحرام ـ بعد ضمّ المدارك بعضها إلى بعضٍ ـ التسبيب بالجبر العرفيّ، أو التشويق والترغيب، أو التسليط.

وبهذا اتّضح حكم الإعلام، وأنّه لو لم يوجد شيء من الوجوه الثلاثة في ترك الإعلام فلا يجب، كما لو جاء المباشر بنفسه ليشرب النجس أو يأكله فإنّه لا يجب إعلامه ؛ لقصور تمام مدارك حرمة التسبيب عن شموله.

مسألة (٣٣) : لا يجوز سقي المسكرات للأطفال، بل يجب ردعهم، وكذا سائر الأعيان النجسة إذا كانت مضرّةً لهم، بل مطلقاً. وأمّا المتنجّسات : فإن كان التنجّس من جهة كون أيديهم نجسةً فالظاهر عدم البأس به، وإن كان من جهة تنجّسٍ سابق فالأقوىٰ جواز التسبّب لأكلهم، وإن كان الأحوط تركه.

وأمّا ردعهم عن الأكل أو الشرب مع عدم التسبّب فلا يجب من غير إشكال(١).

---

(١) في المقام فروع :

الفرع الأوّل : في حرمة سقي المسكر للطفل. ويمكن الاستدلال عليه بتقريباتٍ عديدة :

التقريب الأوّل : التمسّك بفحوى أدلّة حرمة إطعام المتنجّس ـ ولو المتنجّس بعين النجس ـ للطفل : إمّا باعتبار نجاسة المسكر بنفسه، أو باعتبار كون حرمة المسكر ولزوم الاجتناب عنه آكد وأشدّ من لزوم الاجتناب عن النجس، فإنّه لم يرد فيه ما ورد في شرب المسكر من التشنيع، وما رتّب عليه من نتائج وآثار، بحيث يفهم العرف أولويّة الاجتناب عنه من الاجتناب عن النجس حتّى بلحاظ سقي الطفل.

وقد تقدّم البحث عن حكم سقي الماء النجس للطفل[١].

التقريب الثاني : التمسّك بالروايات الخاصّة الدالّة على حكم المسألة

---

[١] تقدّم في الجزء الثاني : ١٥٦.

بعنوانها، كرواية أبي الربيع الشامي، الذي جاء فيه: «ولا يسقيها عبدٌ لي صبياً صغيراً أو مملوكاً إلّا سقيته مثل ما سقاه من الحميم يوم القيامة، معذَّباً أو مغفوراً له»[١].

وهي وإن تمّت دلالةً ولكنّها ضعيفة سنداً بأبي الربيع الشامي، حيث لم يوثّق، حتّى لو أمكن رفع الضعف بلحاظ خالد بن جرير[٢].

اللهمَّ إلّا أن يقال بتوثيقه باعتبار رواية البزنطي، عن أبي الربيع[٣]، الذي ينصرف إلى أبي الربيع الشامي.

ومثلها رواية عجلان أبي صالح، قال: قلت لأبي عبد الله : المولود يولد فنسقيه الخمر؟ فقال: «لا، من سقىٰ مولوداً مسكراً سقاه الله من الحميم وإن غفر له»[٤].

وهي ضعيفة بأبي صالح العجلان[٥]، ومثلها الرواية الأُخرى لعجلان أبي صالح[٦] أيضاً، وهو ممّن لم يثبت توثيقه، وشهادة عليّ بن الحسن بن عليّ بن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٠٧، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرَّمة، الحديث ١.

(٢) خالد بن جرير لم يوثّقه الشيخ (رجال الطوسي: ١٨٥) والنجاشيّ (رجال النجاشي: ١٤٩، الرقم ٣٨٩)، إلّا أنّ الكشّيّ روى في رجاله (الحديث ٦٤٢ الصفحة ٣٤٦) عن محمّد ابن مسعود، قال: سألت عليّ بن الحسن، عن خالد بن جرير الذي يروي عنه الحسن بن محبوب؟ فقال: «كان من بجيلة، وكان صالحاً».

(٣) روى عنه في علل الشرائع ١: ٨٤، الباب ٧٧، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٠٨، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٥) مضافاً إلى ضعفها ببشير الهذلي.

(٦) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٠٨، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

فضّال بوثاقة عجلان أبي صالح ـ كما في كتاب الكشّيّ[١] ـ لا ينفع؛ لتعدّد هذا العنوان، وعدم تعيين مصبّ الشهادة، كما يظهر بمراجعة رجال الشيخ[٢].

ومنها أيضاً رواية الخصال، بإسناده عن عليٍّ ـ في حديث الأربعمائة ـ أنّه قال: «من سقىٰ صبيّاً مسكراً وهو لا يعقل حبسه الله عزّ وجل في طينة خبالٍ حتّى يأتي ممّا صنع بمخرج»[٣].

وهي أيضاً ضعيفة السند؛ لوجود مثل قاسم بن يحيىٰ فيه.

التقريب الثالث: التمسّك بإطلاق دليل حرمة سقي الخمر للناس، بدعوى شموله للطفل أيضاً لأنّه من الناس، خصوصاً الطفل المميِّز المقارب للبلوغ، من قبيل رواية عقاب الأعمال، بإسناده إلى النبيّ في حديث: «ومن شرب الخمر سقاه الله من السمّ الأساود ومن سمّ العقارب» ـ إلى أن قال: ـ «ومن سقاها يهودياً أو نصرانياً أو صابئياً أو من كان من الناس فعليه كوِزر من شربها»[٤].

وهذا الاستدلال ساقط أيضاً؛ لضعف الرواية سنداً ودلالةً، فهي منقولة عن

---

(١) روى في رجاله (٤١١ ـ الرقم ٧٧٢)، عن محمّد بن مسعود، قال: سمعت عليّ بن الحسن بن عليّ بن فضّال يقول: عجلان أبو صالح ثقة. قال: قال له أبو عبد الله : «يا عجلان كأنّي أنظر إليك إلى جنبي والناس يعرضون عليّ».

(٢) ذكر الشيخ في رجاله (٢٦٢ ـ ٢٦٣) ثلاثة من أصحاب الصادق ، وهم: عجلان أبو صالح السكوني الازرق الكوفي، وعجلان أبو صالح المدائنيّ، وعجلان أبو صالح الخبّاز الواسطيّ مولى بني تيم الله ولم يوثّق أحدهم.

(٣) الخصال: ٦٣٥، الحديث ١٠. ووسائل الشيعة ٢٥: ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٦.

(٤) عقاب الأعمال: ٢٨٥. ووسائل الشيعة ٢٥: ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٧.

النبيّ بسندٍ يشتمل على وسائط مجهولة[١].

كما أنّ دلالتها يمكن المناقشة فيها : بأنّه لا إطلاق فيها بالنسبة إلى سقي الطفل بقرينة قوله فيها : «فعليه كوِزر من شربها»، فإنّه دالّ على النظر إلى سقي المكلّف الذي يحرم عليه الشرب ويكون وزراً عليه.

أللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ المقصود : أنّ على الساقي وزر الشارب المكلّف، ولو كان في واقعةٍ اُخرى من الشرب غير التي وقع فيها السقي، فيبقى الإطلاق على حاله.

التقريب الرابع : التمسّك بروايات حرمة حمل الخمر من أجل الشرب، بدعوى إطلاقه للحمل من أجل مطلق الشرب ولو من الصبيّ، فإنّ مزاولة ذلك من الصبيان، وبالأخصّ المقاربين للبلوغ ـ كما في أولاد السلاطين المترفين ـ أمر معروف، لا بأس بدعوى تمامية إطلاق الحمل في الروايات له أيضاً.

غير أنّ هذه الروايات لا تخلو من تشويشٍ سنديّ، فإنّ من جملتها : رواية جابر، عن أبي جعفر قال : «لعن رسول الله في الخمر عشرة : غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة إليه...»[٢].

وهي ضعيفة بعمرو بن شمر، الذي ضُعِّف واتُّهم بالكذب[٣].

---

(١) رواها الصدوق عن عبد الله بن عباس وأبي هريرة، بسندٍ جميع رجاله لم يثبت توثيقهم.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) قال النجاشيّ في ترجمته (الصفحة ٢٨٧، الرقم ٧٦٥) : «ضعيف جدّاً، زيد أحاديث في كتب جابر الجعفيّ ينسب بعضها إليه، والأمر ملتبس». وقال في ترجمة جابر : «روى عنه جماعة غُمِزَ فيهم وضعّفوا، منهم : عمرو بن شمر...» راجع رجال النجاشي (١٢٨، الرقم ٣٣٢).

ومن جملتها: رواية زيد بن عليّ[١]، عن آبائه: بنفس المضمون تقريباً، وهي قد تكون ضعيفةً بالحسين بن علوان الواقع في السند، حيث لا يخلو توثيقه عن تأمّل، وإن كان الظاهر وثاقته ورجوع توثيق النجاشيّ إليه[٢].

وعليه فتدلّ على حرمة سقي الصبيّ؛ لأنّ حمل الخمر إليه إذا كان محرّماً فسقيه إيّاها أوضح حرمةً عرفاً.

التقريب الخامس: الاستدلال بأدلّة حرمة الجلوس على موائد شرب الخمر ومداولتها، من قبيل معتبرة عمّار، عن أبي عبد الله قال: سئل عن المائدة إذا شرب عليها الخمر أو مسكر؟ قال: «حرمت المائدة...»[٣].

وهي مطلقة من حيث الدلالة، شاملة لِمَا إذا كان على المائدة طفل غير مكلّف، كما في أطفال الملوك والسلاطين، فاذا حرم الجلوس معهم على المائدة كان سقيهم بذلك أولى بالتحريم عرفاً.

كما أنّ الرواية تامّة من حيث السند أيضاً، ويسنّد ذلك ويعزّزه ما يستفاد من مجموع روايات الباب، من شدّة اهتمام الشارع باجتناب الخمر وقمع مادّتها الفاسدة عن المجتمع، فإنّها تكشف عن ذوقٍ حاسمٍ يأبىٰ عن سقيها للأطفال بدون شكّ.

الفرع الثاني: في وجوب ردع الطفل عن شرب المسكر، وهذا الحكم أخفى من الحكم في الفرع السابق، فإنّ جملةً من التقريبات السابقة لا ترد هنا،

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٢) قال النجاشيّ: «الحسين بن علوان الكلبيّ مولاهم كوفيّ عامّي، وأخوه الحسن يكنّىٰ أبا محمّد ثقة، رويا عن أبي عبد الله ». والظاهر أنّ التوثيق يرجع إلى الحسين، لا إلى أخيه الحسن. راجع رجال النجاشيّ (٥٢، الرقم ١١٦).

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٧٤، الباب ٣٣ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

وغاية مايمكن أن يقرَّب به الحكم في هذا الفرع وجوه ثلاثة :

الأوّل : ويتركّب من مقدّمتين :

إحداهما : استكشاف مبغوضية شرب الصبيّ للمسكر من دليل حرمة السقي في الفرع السابق ، باعتبارها حرمةً طريقية ، أي أنّه حرّم السقي بملاك مبغوضية أن يشرب الصبيّ المسكر ، لا أنّ هناك ملاكاً نفسياً في عنوان السقي كما لو قيل : «لا تعطِ الصبيَّ الكتابَ» ، فيثبت بدليل الفرع السابق مبغوضية شرب الصبيّ للمسكر ، وإن لم يكن هنالك خطاب بالنسبة إليه .

الثانية : أنّه إذا ثبت مبغوضية الفعل وجب عقلاً على المكلّفين الحيلولة دون وقوع ذلك المبغوض ، ومن أنحاء ذلك ردع الطفل عن شرب المسكر .

وهذا الوجه تقدّمت المناقشة سابقاً في المقدّمة الثانية منه ، حيث تقدّم[1] أنّ مبغوض المولىٰ لا يجب الحيلولة دون وقوعه من جميع الجهات والأشخاص ؛ لأنّ المبغوضية على درجاتٍ عديدة ، وليست كلّها تستلزم الاهتمام بحيث يقتضي أمر الشارع بسدّ أبواب عدمه جميعاً .

الوجه الثاني : الاستدلال بفحوىٰ معتبرة عمّار المتقدّمة في الفرع السابق أيضاً ، التي دلّت على حرمة الجلوس على مائدةٍ يشرب عليها الخمر ، حيث كانت شاملةً بإطلاقها لمائدة شرب الصبيّ المسكر ، فاذا كانت مغادرة المائدة التي يشرب عليها الصبيّ المسكر واجبةً كان ردعه عنه أيضاً واجباً ، ولو بضمّ عناية عرفية وإعمال فهم عقلائيّ ، حاصله : أنّ مثل هذا الحكم يفهم من مناسباته أنّه بملاك التأديب والتأنيب والمقاطعة والردع ؛ لأنّ مغادرة المائدة والاجتناب عن الجلوس عليها يعتبر ـ بحسب العرف والعادة ـ أُسلوباً من أساليب الردع ، فيثبت

---

(١) في الجزء الثاني : ١٥٤.

بعد إعمال هذه العناية العرفية لزوم ردع الصبيّ عن تناول المسكر أيضاً إن أمكن.

الوجه الثالث: الاستفادة الإجمالية من مجموع ما ورد في الباب من الأدلّة المختلفة، والتشريعات العديدة التي تشرف الفقيه على الجزم بأنّ مرام الشارع ومذاقه هو قطع مادّة هذا الفساد عن المجتمعات، وسدّ منافذ تسرّبها إليها.

وهذه الوجوه الثلاثة وبالأخصّ الأخيرين منها إن لم تستوجب الفتوىٰ بوجوب الردع فلا أقلّ من إيجابها الاحتياط فيه.

الفرع الثالث: في إعطاء العين النجسة من غير المسكر إلى الصبيّ، وينبغي أن نفترض فيه من أجل أن لا تختلط الجهات بعضها مع بعضٍ: أنّه لا يترتّب ضرر بمرتبةٍ محرّمةٍ من ذلك، كما لو افترضنا إعطاءه ذبيحةً لم يذكر اسم الله عليها ـ الذي لا يترتّب عليه ضرر ماديّ محرّم ـ فهل يحرم ذلك، أم لا؟ وجهان:

أمّا وجه عدم جواز الإعطاء فأحسن ما يمكن أن يقرَّب به إمكان استفادة ذلك من روايات الأمر بإراقة المرق الذي وقع فيه النجس[1] ـ إن تمّ

---

(١) وهي روايتان: رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه : «أنّ علياً سئل عن قِدرٍ طبخت واذا في القدر فأرة، قال: «يهرق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل». وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

ورواية زكريا بن آدم، قال: سألت أبا الحسن عن قطرة خمرٍ أو نبيذٍ مسكرٍ قطرت في قِدرٍ فيه لحم كثير ومرق كثير، قال: «يهراق المرق، أو يطعمه أهل الذمّة أو الكلب، واللحم اغسله وكله...». وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

مضافاً إلى ما قد يدّعى شموله للمرق بالعموم، وهي رواية أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قذرة، قال: «يُكفئ الإناء». وسائل الشيعة ١: ١٥٣، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

سندها[١] ـ باستظهار دلالتها على سقوط المرق المتنجّس ـ مثلاً ـ عن الانتفاع المستلزم عدم جواز إعطائه حتى للصبيّ، وإلّا كان الانتفاع به ممكناً.

إلّا أنّ هذا الوجه لا يقتضي أكثر من الاحتياط في المسألة، وفي خصوص عين النجس أو المتنجّس به مباشرة.

أمّا كونه لا يقتضي الحرمة بنحو الجزم فلإمكان دعوى: أنّ غاية ما يستفيده العرف أنّ الأمر بالإراقة كناية عن سقوط انتفاع السائل المكلّف بذلك المرق، أي لبيان سقوط الانتفاع المباشر بذلك المرق، دون الانتفاع غير المباشر القائم على أساس اُمورٍ ثانويةٍ اُخرى، كالتسبيب إلى انتفاع الغير.

وبعبارةٍ اُخرى: يكفي في تمامية الكناية في الأمر بالإراقة أن تكون العين ساقطةً عن الانتفاع المباشر من قبل المكلّف، فلا يمكن استفادة السقوط المطلق حتّى عن طريق الانتفاعات الثانوية، كإعطائه للغير الذي لا يحرم عليه في نفسه الانتفاع المباشر به.

وأمّا اختصاص الحكم المذكور بالمتنجّس بعين النجس، أو عين النجس فلأنّه مورد تلك الروايات، ولا يمكن إلحاق مطلق المتنجّس ولو لم يكن بعين النجس به لاحتمال الفرق.

وأمّا وجه الجواز فقد يبيّن بلحاظ الأصل العمليّ الذي يكون محكوماً لدليل عدم الجواز، وهو الاستظهار من روايات الإراقة.

ولكن يمكن أن يبيّن وجه للجواز لا يكون محكوماً لدليل عدم الجواز؛

---

(١) الظاهر عدم تمامية سندها، أمّا رواية السكوني فضعيفة بالنوفلي، وأمّا رواية زكريا بن آدم فضعيفة بالحسن بن مبارك. وأمّا رواية أحمد بن محمّد بن أبي نصر فضعيفة بالحسين بن الحسن بن أبان.

وذلك بأحد تقريبين :

الأوّل : دعوى انعقاد السيرة المتشرّعية جيلاً بعد جيلٍ على عدم الاهتمام بتطهير الصبيان، وعدم المبالاة بمطعمهم وشؤونهم من حيث الملاقاة مع النجاسة، التي غالباً مّا يكون الصبيّ في معرض التلوّث بها، ممّا يكشف عن جواز ذلك وعدم حرمته.

وهذه السيرة لو كانت منعقدةً وتامّةً ـ وسوف نتعرّض لذلك فيما بعد ـ فلا إشكال في أنّها غير منعقدة على إعطاء الطفل عين النجس أو المتنجّس بها، وإنّما يمكن دعوى انعقادها بالنسبة إلى المتنجّسات الطولية، أعني المتنجّس بالمتنجّس.

الثاني : التمسّك بروايات جواز استرضاع الكافرة[1]، وهي نجسة، فيكون حليبها عين النجاسة أيضاً لو اعتبر جزءاً منها، أو متنجّساً بعين النجاسة لو لم نقل بجزئية الحليب ونحوه.

والاستدلال بهذه الروايات موقوف على تتميم أُمور :

أوّلاً : أن يبنىٰ على نجاسة الكافر، وهذا الأمر وإن كان غير ثابتٍ لدينا في النصرانيّ واليهوديّ، بل المجوسيّ أيضاً ولكنّه مع ذلك يمكن تتميمه برواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله، قال : سألت أبا عبد الله هل يصلح للرجل أن ترضع له اليهودية والنصرانية والمشركة ؟ قال : «لا بأس ...»[2].

فإنّها واردة في المشركة التي لا نقول بطهارتها، فهي تامّة من حيث الدلالة. وأمّا من حيث السند فتتميمها موقوف على دعوىٰ : أنّ من ينقل عنه الحسن بن

---

(١) وسائل الشيعة ٢١ : ٤٦٤، الباب ٧٦ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق : ٤٦٥، الحديث ٥.

محمّد بن سماعة ـ أعني قوله : «عن غير واحدٍ» ـ يكون فيهم ثقة ؛ وذلك بتطبيق الفائدة العامّة الموقوفة على استعراض تأريخ هذا الراوي الجليل ، وملاحظة نسبة الثقات في مشايخه.

وثانياً : على أن لا نحتمل خصوصيةً في مورد لبن المرضعة الكافرة، فلو احتمل الفرق بينه وبين غيره من النجاسات ـ ولو بملاك الحاجة إلى اللبن ، بخلاف غيره من النجاسات، أو بملاك الفرق بين النجاسة بملاك غير القذارة الحسّيّة والخبث الخارجيّ الثابت في القذارات العرفية ـ فلا يتمّ الاستدلال بالرواية المذكورة ليعمّم الحكم إلى كلّ النجاسات.

وثالثاً : أن لا يوجد ما يصلح للتقييد بصورة الاضطرار، وإلّا فلا يثبت الحكم المذكور في غير تلك الحالة.

وما يمكن دعوى كونه مقيّداً ما رواه الصدوق ، بسنده عن ابن مسكان ، عن الحلبي ، قال : سألته عن رجلٍ دفع ولده إلى ظئرٍ يهوديةٍ أو نصرانيةٍ أو مجوسيةٍ ترضعه في بيتها أو ترضعه في بيته ، قال : «ترضعه لك اليهودية والنصرانية وتمنعها من شرب الخمر ، وما لا يحلّ مثل لحم الخنزير ، ولا يذهبن بولدك إلى بيوتهنّ ، والزانية لا ترضع ولدك فإنّه لا يحلّ لك ، والمجوسية لا ترضع لك ولدك إلّا أن تضطرّ إليها»[(١)].

وهي معتبرة سنداً ، فتقع المعارضة بينها وبين رواية عبد الرحمان المجوّزة ، فاذا لم يمكن تقييد رواية عبدالرحمان بصورة الاضطرار لكونها ظاهرةً في النظر إلى صورة الاختيار، أو باعتبار كون صورة الاضطرار فرداً نادراً في بلاد

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٤٧٩، الحديث ٤٦٨٠. ووسائل الشيعة ٢١ : ٤٦٥، الباب ٧٦ من أبواب أحكام الأولاد، ذيل الحديث ٦.

المسلمين؛ لندرة المشركين في بلاد المسلمين في عصر الرواية، فيتعيَّن أن تحمل معتبرة الحلبيّ على الكراهة؛ لمكان صراحة الاُخرى في نفي البأس، كما هو مقتضى القاعدة في كلّ مقامٍ من هذا القبيل.

ولكن تبقى ـ على كلّ حالٍ ـ دعوى التعدّي من الإرضاع بالحليب النجس إلى غيره على عهدة مدّعيها.

وعليه فبناءً على تمامية رواية الاسترضاع في الدلالة على جواز إعطاء الصبيّ حليب المشركة النجسة، إن قلنا بنجاسة الحليب، وأنّه جزء من المرأة النجسة كانت الرواية دالّةً على جواز إعطاء عين النجاسة للطفل فضلاً عن المتنجّس بها.

وإن قلنا بأنّ حليب المشركة متنجّس بعين النجس دلّت الرواية على جواز إعطاء المتنجّس بعين النجس، ولا يبقى معها ما يدلّ على المنع من إعطاء النجس؛ لأنّ المنع كان بلحاظ روايات الأمر بالإراقة، الدالّة بالمطابقة على المنع من إعطاء المتنجّس، وبالالتزام والأولوية على المنع من إعطاء النجس، فإذا سقط المدلول المطابقيّ عن الظهور في اللزوم لا يبقى مجال للأخذ باللزوم في المدلول الالتزامي.

وهكذا يثبت أنّه لو تمّت رواية استرضاع المشركة كانت نِعمَ الدليل على تقييد إطلاق الأمر بالإراقة في رواية المنع.

ثمّ إنّه ربّما يفصل بين ما اذا كان الطعام المعطىٰ للطفل متنجّساً من ناحيته، وما إذا كان متنجّساً من غير ناحيته، فالأوّل يجوز إعطاؤه له دون الثاني.

ويمكن أن يستدلّ لذلك بتقريبين.

الأوّل: دعوى قصور دليل المنع عن صورة تنجّس الطعام من ناحية الطفل

نفسه؛ لأنّ المدرك إنّما هو روايات الأمر بالإراقة، وهي لا إطلاق فيها لهـذه الصورة؛ لأنّ موردها المتنجّس من غير ناحية الطفل، فلا إطلاق للمقام.

ولكن بعد أن أوضحنا فيما سبق أنّ مورد الروايات المذكورة هو المتنجّس بعين النجس فلا مجال لهذا الاستدلال؛ لأنّ المتنجّس من ناحية الطفل: إن كان بعين النجس فالظاهر شمول الروايات للقطع بعدم الفرق، وإن كـان مـتنجّساً بالمتنجّس فلا دلالة للروايات المذكورة على المنع فيه حتّى لو كان من غير ناحية الطفل.

الثاني: دعوى السيرة على عدم الاهتمام بالمتنجّس من ناحية الطفل نفسه، فتكون مخصِّصةً لدليل المنع لو كان عامّاً.

وفيه: أيضاً عدم تمامية مثل هذه السيرة، بناءً عـلى انـقطاع السـرايـة وعدم انتقال النجاسة في تمام المراتب؛ لأنّ الغالب في يده أنّـها ليست مـن المتنجّس الأوّل كي تكون منجّسة، فلعلّ انعقاد السيرة كان بلحاظ عدم سراية النجاسة غالباً.

الفرع الرابع: في وجوب ردع الطفل عن النجس، والصحيح: أنّه لا دليل على وجوبه؛ لأنّ غاية ما رجعنا إليه في إثبات حرمة التسبيب إلى تناوله النجس إنّما هو روايات الأمر بالإراقة بـالاستظهار السـابق، ومـن الواضـح أنّ ذلك الاستظهار غاية ما يثبته هو سقوط الانتفاع بالنجس حتّى بلحاظ الأطفال. أمّا عدم ردع الطفل عن تناوله فليس انتفاعاً كي يستفاد من سقوط كلّ الانتفاعات بالمتنجّس حرمته ووجوب الردع.

الفرع الخامس: في إعطاء النجس إلى الطفل إذا كان مضرّاً بحاله وصحّته، والأولىٰ جعل العنوان «إعطاء ما يضرّ به وإن لم يكن نجساً» فحيثية البحث في هذا الفرع إنّما هي الإضرار، ولا إشكال في عدم الجواز باعتبار أدلّـة حـرمة

الإضرار بالنفس المحترمة، والتي منها حديث «لا ضرر ولا ضرار»[١]، بناءً على ما اخترناه في تفسيره على ما حقّقناه في محلّه من علم الأُصول[٢].

وهذا الحكم لا يختلف فيه الوليّ وغيره؛ لأنّ حرمة الإضرار لا تختصّ بالوليّ خاصّة.

الفرع السادس: في لزوم حفظ الطفل عمّا يضرّه وردعه عنه، وهنا يصحّ التفصيل المذكور بين الوليّ وغيره، فيجب على الوليّ حفظه عمّا يضرّه وردعه عنه؛ لأنّه مقتضىٰ قاعدة ولايته عليه، وجعله متمِّماً لنقصان رشده.

نعم، لا يجب عليه أن يحفظه عمّا لا يكون ضرراً عرفاً، ككونه كثير الأكل ـ مثلاً ـ ونحو ذلك.

وأمّا غير الوليّ: فإن كان الضرر المترتّب موجباً للخطر على حياة الطفل، بأن يفقده الحياة أو جزءاً مهمّاً في وجوده، كأن يوجب شلله ـ مثلاً ـ فيجب عليه الحفظ والردع أيضاً؛ لأنّه ممّا علمنا من ذوق الشارع وأحكامه ـ من كتاب الديات والقصاص ـ أنّه لا يرضىٰ بوقوعه، ويريد حيلولة المكلّفين دونه مهما أمكن.

وأمّا ما لا يكون ضرراً بهذه المرتبة فلا يجب الردع فيه، إلّا إذا صار وليّاً له، كما لو فرض كون الطفل عنده من دون وجود الوليّ معه، حيث إنّه لا يبعد في مثله دخوله تحت عنوان الوليّ حِسْبةً، فيجب في مثل ذلك أن يردعه عمّا يستوجب الضرر عليه، ولو باعتبار عدم وجود الوليّ فعلاً كي يردعه عنه.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٩، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣ و ٥.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٥: ٤٦٩ ـ ٤٨٩.

مسألة (٣٤): إذا كان موضع من بيته أو فرشه نجساً، فورد عليه ضيف وباشره بالرطوبة المسرية ففي وجوب إعلامه إشكال، وإن كان أحوط، بل لا يخلو عن قوّة، وكذا إذا أحضر عنده طعاماً ثمّ علم بنجاسته، بل وكذا إذا كان الطعام للغير وجماعة مشغولون بالأكل فرأى واحد منهم فيه نجاسة، وإن كان عدم الوجوب في هذه الصورة لا يخلو عن قوّة؛ لعدم كونه سبباً لأكل الغير، بخلاف الصورة السابقة[1].

---

(١) وفيها ثلاثة فروع:

الفرع الأوّل: وجوب إعلام الضيف بالنجاسة في ما يساوره عند المضيِّف، من دون أن يكون ذلك بتقديم المضيِّف وتسبيبه، وإلّا كان داخلاً في المسائل السابقة، بل الضيف بنفسه يساور المكان النجس من بيت المضيِّف.

وربّما يقال بدوران ذلك مدار صدق عنوان التسبيب وعدمه، فإذا كانت المساورة من حيث الظروف والملابسات بحيث يصدق أنّه بتسبيبٍ من المضيِّف وجب الإعلام دون غيره.

وفيه: أنّ عنوان التسبيب لم يرد بعنوانه في الخطاب الشرعيّ كَيما يبحث عن صدقه وعدمه، وإنّما الدليل على لزوم الإعلام هو روايات الاستصباح[1]، فلابدّ من ملاحظة دلالتها على المقام، ومن هنا قد يقال بأنّها شاملة لمحلّ الكلام أيضاً؛ لأنّها تأمر بالإعلام في فرض تسليط الغير على النجس بالبيع، ومن المعلوم عدم خصوصيةٍ في البيع بعنوانه، بل المتفاهم منها عرفاً أنّ موضوع الحكم المذكور مطلق التسليط على النجس، سواء كان بالبيع أو الهبة أو إباحة التصرّف، كما في

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩٨، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

محلّ الكلام.

ولكنّ الصحيح: عدم تمامية هذا الاستدلال أيضاً؛ لأنّ المستفاد من روايات الاستصباح وإن كان هو حرمة التسليط من دون إعلامٍ ولكنّ التسليط: تارةً يكون في موردٍ يكون معرضاً لابتلاء المسلَّط بالنجاسة، بترتيب أثر الطهارة عليه في مقام الأكل والشرب.

وأُخرى لا يكون التسليط مؤدّياً إلى ابتلائه بالنجاسة في مقام الأكل والشرب، ومورد روايات الاستصباح هو الدهن المتنجّس الواضح ابتلاء المكلّف بالنجاسة فيه لو لم يعلم؛ لأنّه يستعمله عادة في الطعام، فلا يمكن أن يستفاد منها لزوم الإعلام فيما إذا لم يكن عدم الإعلام موجباً لذلك.

ومن هنا ينبغي التفصيل: بين ما يكون في معرض ابتلاء الضيف بأكله أو شربه أو نحو ذلك من الاستعمالات المشروطة بالطهارة واقعاً لو لم يعلمه فيجب فيه الإعلام، وبين غيره فلا يجب.

الفرع الثاني: أن يعلم بنجاسته بعد تقديم الطعام إليه، فهل يجب الإعلام أيضاً؟

فقد يدّعى عدم وجوبه وإن قيل بحرمة التسبيب؛ لانّه لم يكن يعلم حين تقديم الطعام والتسبيب فهو معذور، وحينما علم بعد ذلك كان التسبيب واقعاً، فلا دليل على وجوب الإعلام حينئذٍ.

وفيه: أنّا: إمّا أن نقول بحرمة عنوان التسبيب، أو نقول بأنّ الحرام هو التسليط على مايكون موجباً لابتلاء المكلّف بأكل النجس أو شربه.

فعلىٰ الأوّل يكون من الواضح أنّ المضيّف وإن كان قد صدر منه تقديمه الطعام أوّلاً حين جهله بالنجاسة غير أنّه لو يُعلِمُه بالنجاسة فلن يتحقّق التسبيب؛ لأنّه فرع أن لا يلحقه الإعلام.

المسألة (٣٥) : إذا استعار ظرفاً أو فرشاً أو غيرهما من جاره فتنجّس عنده هل يجب عليه إعلامه عند الردّ ؟

فيه إشكال، والأحوط الإعلام، بل لا يخلو عن قوّةٍ إذا كان ممّا يستعمله المالك في ما يشترط فيه الطهارة[١].

وبعبارةٍ أُخرى : أنّ التسبيب ليس مساوقاً مع التقديم كي يقال بوقوعه، بل هو متقوِّم بأن لا يكون مع التقديم إعلام ولو لاحقاً، فلو وقع ذلك لم يكن في البين تسبيب أصلاً.

وأمّا روايات الاستصباح فلا إشكال في دلالتها على لزوم الإعلام في المقام؛ لأنّها تدور مدار التسليط على النجس، فلو كان النجس ممّا يبتلىٰ به المكلّف ويستعمله في الأكل والشرب ونحوه وجب عليه إعلامه ولو علم بعد التقديم، ومجرّد كونه جاهلاً حين التسليط لا يرفع لزوم الإعلام الذي ملاكه صيانة المكلّف من الابتلاء بالنجاسة ولو بقاءً، إذ لافرق بين الابتلاء حدوثاً أو بقاءً.

الفرع الثالث : أن يعلم أحد الجماعة بنجاسة الطعام من دون أن يكون هو المسبِّب أو المقدِّم للطعام، وهنا يكون الحكم بعدم وجوب الإعلام أولىٰ وأوضح ؛ لعدم صدق عنوان التسبيب لو كان عليه المدار، ولا عنوان التسليط على النجس المستفاد من روايات الاستصباح، كما هو واضح.

❊ ❊ ❊

(١) والوجه فيه ظاهر، إذ لا فرق بين المالك وغيره من أصحاب اليد كالمستعير ؛ لأنّ الميزان في وجوب الإعلام ـ سواء كان هو التسبيب أو التسليط على النجس والإغراء به ـ محفوظ في المقام، ولا دخل لمالكية المسبِّب أو

المسلِّط في ملاك وجوب الإعلام أو حرمة التسبيب.

هذا تمام ما تيسّر إيراده فعلاً في الجزء الرابع من هذا الشرح، وهو تلخيص وإيجاز لِمَا كنّا قد ألقيناه في مجلس الدرس إلى أواسط سنة (١٣٩٣ هجرية)، ومنه تعالى نستمدّ الاعتصام، وإليه نبتهل أن ينظر إلينا بعين لطفه وكرمه، ويجعل سعادتنا وراحتنا في لقائه ومجاورته، والحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّد خلقه محمدٍ وعلى الهداة الميامين والأئمّة المعصومين من آله الطاهرين.

وقد تمّ الفراغ من كتابة هذه الأوراق وتنقيحها في اليوم الرابع عشر من جمادىٰ الأُولىٰ سنة (١٣٩٧) هجرية، والله وليّ التوفيق.

فهرس المصادر

١ ـ أجود التقريرات، تقريرات أبحاث المحقّق النائيني للسيّد الخوئي، ط مكتبة المصطفوي ومكتبة الفقيه ـ قم.

٢ ـ الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، ط اُسوة ـ قم.

٣ ـ اختيار معرفة الرجال، الشيخ الطوسي، ط جامعة مشهد.

٤ ـ إرشاد الأذهان، العلّامة الحلّي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

٥ ـ الاستبصار، الشيخ الطوسي، دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

٦ ـ الاُسس المنطقية في الاستقراء، الشهيد المؤلف، دار التعارف ـ بيروت.

٧ ـ الإشراف على مذهب أهل العلم، محمّد بن إبراهيم النيسابوري الشافعي، دار الفكر ـ بيروت.

٨ ـ إفاضة القدير في أحكام العصير، شيخ الشريعة الإصفهاني، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

٩ ـ أقرب الموارد، سعيد الخوري الشرتوني اللبناني، ط دار اُسوة ـ قم.

١٠ ـ الاُم، محمّد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة ـ بيروت.

١١ ـ الانتصار، السيّد مرتضى علم الهدى، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

١٢ ـ إيضاح الفوائد، فخر المحقّقين محمّد بن الحسن بن يوسف بن مطهّر الحلّي، ط مؤسسة مطبوعات إسماعيليان ـ قم.
١٣ ـ بحار الأنوار، العلّامة الشيخ محمّد باقر المجلسي، ط المكتبة الإسلامية ـ طهران.
١٤ ـ بحوث في علم الاُصول، الشهيد المؤلف، ط مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم.
١٥ ـ بدائع الصنائع، علاء الدين أبو بكر الكاشاني الحنفي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
١٦ ـ بصائر الدرجات، أبو جعفر الصفّار القمي، منشورات مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشي ـ قم.
١٧ ـ بلغة الراغبين، الشيخ محمّد رضا آل ياسين.
١٨ ـ تاج العروس، محمّد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر.
١٩ ـ التبيان، الشيخ الطوسي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
٢٠ ـ تحف العقول، ابن شعبة الحرّاني، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٢١ ـ تذكرة الفقهاء، العلّامة الحلّي، ط مؤسسة آل البيت ـ قم.
٢٢ ـ تعليقة على منهج المقال، المحقّق الوحيد البهبهاني، ط حجرية ـ طهران.
٢٣ ـ تفسير البرهان، السيّد هاشم الحسيني البحراني، ط مؤسسة إسماعيليان ـ قم.
٢٤ ـ تفسير العياشي، أبو نضر محمّد بن مسعود السمرقندي، المكتبة العلمية الإسلامية ـ طهران.
٢٥ ـ التنقيح، السيّد الخوئي، ط دار الهادي ـ قم.
٢٦ ـ تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ط دار التعارف ـ بيروت.
٢٧ ـ ثواب الأعمال، الشيخ الصدوق، منشورات الرضي ـ قم.

٢٨ ـ جامع أحاديث الشيعة، أُلّف تحت إشراف السيّد البروجردي، المطبعة العلمية ـ قم.
٢٩ ـ جامع الأحكام الفقهيّة، محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط دار الكتب العلميّة ـ بيروت.
٣٠ ـ الجامع لأحكام القرآن، محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط دار الكتب العلميّة ـ بيروت.
٣١ ـ الجعفريات (المطبوع ضمن قرب الإسناد)، ط مكتبة نينوى ـ طهران.
٣٢ ـ جواهر الفقه، القاضي ابن البرّاج، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٣٣ ـ جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٣٤ ـ الحاوي الكبير، علي بن محمّد الماوردي البصري، ط دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٣٥ ـ الحبل المتين، الشيخ البهائي، ط مكتبة بصيرتي ـ قم.
٣٦ ـ الحدائق الناضرة، المحدّث البحراني، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٣٧ ـ الخصال، الشيخ الصدوق، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٣٨ ـ الخلاف، الشيخ الطوسي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٣٩ ـ دراسات في علم الأُصول، السيّد علي الشاهرودي تقرير بحث درس السيّد الخوئي ـ مؤسسة دائرة المعارف الفقهيّة ـ قم.
٤٠ ـ الدروس الشرعيّة، الشهيد الأوّل، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٤١ ـ دعائم الإسلام، النعمان بن محمّد التميمي المغربي، ط دار المعارف ـ القاهرة.
٤٢ ـ ذخيرة المعاد، المحقّق السبزواري، ط حجرية من منشورات مؤسسة آل البيت ـ قم.

٤٣ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة، السيّد المرتضى، من منشورات جامعة طهران.
٤٤ ـ ذكرى الشيعة، الشهيد الأوّل، مؤسسة آل البيت ـ قم.
٤٥ ـ رجال أبي داود، ط المكتبة الحيدريّة ـ النجف.
٤٦ ـ رجال الطوسي، الشيخ الطوسي، ط المكتبة الحيدريّة ـ النجف.
٤٧ ـ رجال النجاشي، أحمد بن علي النجاشي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٤٨ ـ روض الجنان، الشهيد الثاني، ط حجريّة من منشورات مؤسّسة آل البيت ـ قم.
٤٩ ـ الروضة البهيّة، الشهيد الثاني / تحقيق السيّد محمّد كلانتر، نشر مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشي النجفي ـ قم.
٥٠ ـ رياض المسائل، السيّد علي الطباطبائي، ط حجريّة مؤسسة آل البيت ـ قم.
٥١ ـ السرائر، ابن إدريس الحلّي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٥٢ ـ سنن الترمذي، محمّد بن عيسى بن سورة، دار الفكر ـ بيروت.
٥٣ ـ السنن الكبرى، الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي، ط دار المعرفة ـ بيروت.
٥٤ ـ صحاح اللغة، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، ط دار العلم للملايين ـ بيروت.
٥٥ ـ عدّة الأُصول، الشيخ الطوسي، ط مؤسسة آل البيت ـ قم.
٥٦ ـ العروة الوثقى، السيّد محمّد كاظم اليزدي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٥٧ ـ عقاب الأعمال، الشيخ الصدوق، ط الشريف الرضي ـ قم.
٥٨ ـ علل الشرائع، الشيخ الصدوق، مكتبة الداوري ـ قم.
٥٩ ـ عوالي اللآلي، ابن أبي جمهور الإحسائي، ط مطبعة سيّد الشهداء ـ قم.
٦٠ ـ الغنية، السيّد أبو مكارم ابن زهرة، ط مؤسسة الإمام الصادق ـ قم.
٦١ ـ الغيبة، الشيخ الطوسي، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم.

٦٢ ـ فرائد الأُصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي ـ قم.
٦٣ ـ فقه الرضا ، المنسوب إلى الإمام الرضا ، ط مؤسسة آل البيت ـ قم.
٦٤ ـ الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، ط دار الفكر ـ بيروت.
٦٥ ـ فقه اللغة، أبو منصور إسماعيل الثعالبي النيسابوري، ط إسماعيليان ـ قم.
٦٦ ـ فوائد الأُصول، الشيخ محمّد علي الكاظمي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٦٧ ـ الفهرست، الشيخ الطوسي، المكتبة المرتضويّة ـ النجف الأشرف.
٦٨ ـ القاموس المحيط، محمّد بن يعقوب فيروزآبادي، ط دار المعرفة ـ بيروت.
٦٩ ـ قرب الإسناد (الجعفريات)، عبد الله بن جعفر الحميري، ط مؤسسة آل البيت ـ قم.
٧٠ ـ الكافي، الشيخ الكليني، دار الكتب الإسلامية ـ طهران.
٧١ ـ كامل الزيارات، جعفر بن محمّد بن قولويه، ط نشر الفقاهة ـ قم.
٧٢ ـ كتاب الطهارة، الشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم.
٧٣ ـ كفاية الأحكام، المحقّق السبزواري، ط الحجريّة مطبعة مهر ـ قم.
٧٤ ـ كفاية الأُصول، مع حاشية المشكيني، ط دار المكتبة الإسلاميّة ـ طهران.
٧٥ ـ كفاية الأُصول، المحقّق الخراساني، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٧٦ ـ اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي، ط دار إحياء التراث ـ بيروت.
٧٧ ـ لسان العرب، ابن منظور الافريقي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
٧٨ ـ لوامع الأحكام، محمّد مهدي النراقي، مخطوط.
٧٩ ـ المبسوط في فقه الإماميّة، الشيخ الطوسي، ط المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفريّة ـ طهران.

٨٠ ـ مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي، ط المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفريّة ـ طهران.
٨١ ـ مجمع الرجال، الشيخ المولى عناية الله علي القهبائي، ط اصفهان.
٨٢ ـ مجمع الفائدة والبرهان، المقدّس الإردبيلي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٨٣ ـ المجموع، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر ـ بيروت.
٨٤ ـ محاضرات في أُصول الفقه، السيّد الخوئي، ط دار الهادي ـ قم.
٨٥ ـ المحلّى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، ط دار الكتب العلميّة ـ بيروت.
٨٦ ـ مختلف الشيعة، العلّامة الحلّي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٨٧ ـ مدارك الأحكام، السيّد محمّد العاملي، ط مؤسسة آل البيت ـ قم.
٨٨ ـ مدارك العروة الوثقى (فقه الشيعة)، السيّد مهدي الخلخالي تقريرات أبحاث السيّد الخوئي، ط النجف الأشرف.
٨٩ ـ المراسم، أبو يعلى سلّار، ط النجف الأشرف.
٩٠ ـ المسالك، الشهيد الثاني، ط مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم.
٩١ ـ مسائل عليّ بن جعفر، عليّ بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ ابن أبي طالب ، ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم.
٩٢ ـ مستدرك الحاكم، الحافظ محمّد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٩٣ ـ مستدرك الوسائل، ميرزا حسين النوري، ط مؤسسة آل البيت ـ قم.
٩٤ ـ مستمسك العروة الوثقى، السيّد محسن الحكيم، ط منشورات مكتبة آية السيّد المرعشي النجفي ـ قم.

٩٥ ـ مستند الشيعة، الفاضل النراقي، ط مؤسسة آل البيت ـ قم.
٩٦ ـ مشارق الشموس، آغا حسين الخوانساري، ط الحجرية من منشورات مؤسسة آل البيت ـ قم.
٩٧ ـ مصابيح الأحكام، السيّد بحر العلوم، مخطوط مكتبة السيّد الگلبايگاني ـ قم.
٩٨ ـ مصابيح الظلام، المحقّق الوحيد البهبهاني، مخطوط مكتبة آية الله السيّد المرعشي ـ قم.
٩٩ ـ مصباح الأُصول، تقريرات أبحاث السيّد الخوئي، ط مطبعة النجف.
١٠٠ ـ المصباح المنير، أحمد بن محمّد الفيومي، منشورات دار الهجرة ـ قم.
١٠١ ـ مصباح الفقيه، المحقّق الآغا رضا الهمداني، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / الطبعة الحجريّة.
١٠٢ ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين (قسم الفقه)، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر ـ قم.
١٠٣ ـ المعتبر، نجم الدين جعفر بن الحسن (المحقّق الحلّي)، ط مؤسسة سيّد الشهداء ـ قم.
١٠٤ ـ معجم رجال الحديث، السيّد الخوئي، منشورات مدينة العلم ـ قم.
١٠٥ ـ المغني، موفّق الدين ابن قدامة، دار الكتاب العربي ـ بيروت.
١٠٦ ـ مغني المحتاج، الشيخ محمّد الشربيني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.
١٠٧ ـ مفاتيح الشرائع، محمّد محسن الفيض الكاشاني، ط مطبعة الخيّام ـ قم.
١٠٨ ـ مفتاح الكرامة، السيّد محمّد جواد العاملي، ط دار التراث ـ بيروت.
١٠٩ ـ مفردات ألفاظ القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الإصفهاني، ط المكتبة المرتضوية ـ طهران.
١١٠ ـ المقنع، الشيخ الصدوق، ط مؤسسة الإمام الهادي ـ قم.

١١١ ـ المقنعة، الشيخ المفيد، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
١١٢ ـ المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي ـ قم.
١١٣ ـ المناهل، السيّد محمّد المجاهد، ط مؤسسة آل البيت ـ قم.
١١٤ ـ منتهى المطلب، العلّامة الحلّي، ط مجمع البحوث الإسلاميّة ـ مشهد.
١١٥ ـ من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
١١٦ ـ الموطّأ، مالك بن أنس، ط دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
١١٧ ـ الناصريات، السيّد المرتضى علم الهدى، مركز البحوث والدراسات العلمية ـ طهران.
١١٨ ـ نزهة الناظر، يحيى بن سعيد الحلّي، ط منشورات الرضي ـ قم.
١١٩ ـ نكت النهاية، المحقّق الحلّي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
١٢٠ ـ نهاية الإحكام، العلّامة الحلّي، ط مؤسسة إسماعيليان ـ قم.
١٢١ ـ نهاية الأفكار، المحقّق الآغا ضياء الدين العراقي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
١٢٢ ـ النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى، الشيخ الطوسي، انتشارات قدس محمّدي ـ قم.
١٢٣ ـ الهداية، الشيخ الصدوق، ط مؤسسة الإمام الهادي ـ قم.
١٢٤ ـ الوافي، محمّد محسن الفيض الكاشاني، منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامة ـ إصفهان.
١٢٥ ـ وسائل الشيعة، الشيخ الحرّ العاملي، ط مؤسسة آل البيت ـ قم.
١٢٦ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة، محمّد بن عليّ الطوسي المعروف بـ(ابن حمزة)، ط مكتبة آية الله المرعشي ـ قم.

فهرس الموضوعات

(الحادي عشر)
عرق الجنب من الحرام
(٩ ـ ٣٨)

(الثاني عشر)
عرق الجلّال
(٣٩ ـ ٨٤)

أحكام وتفصيلات في طرق ثبوت النجاسة
(٨٥ ـ ١٥٢)

كيفيّة تنجّس المتنجّسات
(١٥٣ ـ ٢٦٤)

أحكام النجاسات
(٢٦٥ ـ ٤٠٨)